LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVII
HEFT 3



1 9 2 8

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-A, Techn. Hochschule, Bismarckplatz, Philos.-Pädagog. Institut zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR ⟨PAUL SIEBECK⟩ in Tübingen

*

Inhalt des dritten Heftes
des XVII. Bandes
(Dezember 1928)

Seite

Mit einer Beilage der Firmen Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Felix Meiner, Leipzig, Max Niemeyer, Halle a. d. S., Quelle & Meyer, Leipzig und 4 Beilagen der Verlagsbuchhandlung.

MODERNER VEDĀNTA.

VON

RUDOLF OTTO (MARBURG) UND SUBRAHMANYA JYER (MYSORE).

I: EINLEITUNG VON R. OTTO.

In einem frühern Aufsatze in dieser Zeitschrift, den ich inzwischen in meinem Buche »Westöstliche Mystik« erweitert herausgegeben habe, hatte ich den Versuch gemacht, jene große indische Spekulation, die durch Śankara ihre klassische Ausprägung in Indien erhalten hat, auf ihren Sinn hin zu untersuchen und sie zugleich durch Vergleich und Unterscheidung in ihrer Besonderheit abzuheben von der Spekulation unseres deutschen Meisters Eckehardt, deren Entsprechungen zur indischen Vedanta-spekulation oft in West wie in Ost aufgefallen und behandelt sind [1]). Diese alte Spekulation lebt heute noch mächtig in Indien. Sie lebt teils in einfach traditioneller Form, die Formeln wiederholend, die vor alters geprägt und durch Generationen hindurch zugespitzt und verfeinert sind. Aber sie lebt auch »wieder auf«, in Köpfen, die, von westlichem Denken berührt, in Auseinandersetzung mit diesem geistvoll und scharfsinnig das alte Denkgut zu durchdringen und es neu anzueignen trachten. Im folgenden soll ein solcher Versuch vorgelegt werden. Er ist auf meine Bitte geschrieben für unsere Zeitschrift von V. Subrahmanya Iyer, M. A., dem vormaligen Kurator der Universität Mysore, im Staate des edlen und modern gebildeten, zugleich an den Problemen der Religion und Philosophie seiner Heimat lebhaft interessierten Maharaja von Mysore. Sein Land ist bis heute Erbe alter Vedanta-überlieferung. In

1) Wenn wir von »Vedanta« reden, so müssen wir uns dabei bewußt bleiben, daß wir etwas ungenau reden. Denn mit Leidenschaft erheben in Indien große Denkschulen den Anspruch, Vedantin's zu sein, die keineswegs der besonderen Lehre Śankara's folgen, sondern in ihm ihren großen zu bekämpfenden Gegner sehen. Das gilt besonders von Ramanuja, nach Śankara wohl dem größten und erfolgreichsten Denker Indiens. Um genau zu sein, müßten wir hier sagen »Kevala-advaita«: der Terminus, der die Spekulation des strengen indischen »Monismus« (wie wir wieder etwas ungenau zu sagen pflegen) unterscheidet von dem »Viśishta-advaita« und noch andern Formen des »Advaita«.

Śringeri, nahe von Mysore, ist der Sitz des »Jagadguru«, der seinen geistigen Stammbaum auf Śankara selber zurückführt. Und in Mysore selber ist der Sitz des »Parakala-svamin«, der einen entsprechenden Anspruch als Nachfolger Ramanuja's erhebt.

Ich habe in dem vorher genannten Aufsatze und dann ausführlicher in meinem Buche den Nachweis zu führen versucht, daß die Philosophie des Vedanta eine matrix hat, die, als solche aller Philosophie vorausgehend, zunächst alles andere eher ist, als »Kausalitätsbedürfnis«, »Trieb nach Verstehen und Deuten des Seienden« oder auch »vorwissenschaftliche Wissenschaft«. Man kann fragen, ob sie überhaupt in erster Linie ein »Trieb nach etwas« war, und nicht vielmehr eine »Erfahrung«, die unabhängig von allem vorhergehenden »Triebe« oder Interesse an irgendeinem Zwecke in den dafür veranlagten und durch ihre Veranlagung dafür bestimmten Gemütern sich zunächst einfach einstellte, wie z. B. der »mysticus intuitus«, der, wenn er eingetreten ist, vielleicht lebhafte »Triebe«, starke Interessen (nämlich die Interessen des »Heilsverlangens«) erregt, aber keineswegs aus »Trieben« hervorgeht. Weder das unbegriffene Brahman noch der Atman, weder die nach innen dringende Tiefenschau noch das »sama-darśanam«, das wir in unserm früheren Aufsatze haben kennenlernen, gehen aus vorlaufenden philosophischen Welt- und Daseinserklärungs-interessen hervor.

Aber andererseits tritt hier nun die merkwürdige Tatsache ein, daß aus einer durchaus nicht »wissenschaftlichen« Grunderfahrung sich wissenschaftliche Bemühung ergibt. Aus »Heilsbegehren« und Begehren nach Erkenntnis dessen, was zum »Heile« dient, erwächst Interesse an Ontologie und Metaphysik, das sich dann in wachsendem Maße von seiner matrix lösen und diese fast vergessen lassen kann. Eine ähnliche Wendung der Dinge bemerken wir ja auch in der westlichen Problem- und Ideengeschichte oft genug. Und oft genug sehen wir in diesem Vorgange dann das »Richtige« und preisen diese Theoretisierung und Rationalisierung, dieses Undeutlich- und Vergessenwerden der matrices als die »Entwicklung« und das Selbständigwerden der »wahren Wissenschaft« als Freiwerden der Idee von den bloßen »Vorformen der Idee«. Einer solchen Einstellung gegenüber ist es doch heilsam, zu jenen »Müttern« gelegentlich zurückzukehren, d. h. in diesem Falle, sich Urtypen des intuitus mysticus an echten ursprünglichen Beispielen vor Augen zu stellen, um durch Vergleich der Ausgänge mit den End-ergebnissen zu prüfen, ob nicht bei der »Geburt der Wissenschaft aus dem Geiste der Mystik« oder beim »Aufstieg der ,Idee' aus ihren Vorformen« Wesentliches verlorengegangen ist, oder anders ausgedrückt, ob bei der Ueberwindung der Primitivität und der

mythologischen Form ursprünglichen Erlebens nicht zugleich wirkliches »Erleben« mit verlorengegangen ist.

Ich habe deswegen in meinem früheren Aufsatze aller Theorie der Advaita-mystik die schlichte Erzählung von Ribhu und Nidagha vorangestellt, deren Sinn man verstanden haben, deren »Erfahrungsgehalt« man irgendwie und sei es noch so von ferne, nacherfahren haben muß, wenn man einen Zugang zum advaita, sowohl als »Heilslehre« wie auch als wissenschaftlich gemeinter Spekulation und Philosophie finden will. Ich möchte dieses Mal ein anderes Stück aus alter indischer Erzählung heranziehen und dem Aufsatze des Herrn Subrahmanya hinzufügen, um hier erste Erfahrungs-anfänge mit ihren spekulativen End-ausgängen vergleichen zu lassen. Ich nenne dieses Stück »Śuka's Verdruß und höchster Gang«. Es findet sich eingebettet ins 12. Buch des Mahabharata ,in den »moksha-dharma«, durchsetzt und verundeutlicht durch spätere Zutaten. Es ist im Ganzen des moksha-dharma früher übersetzt worden von Deußen und Strauß in: »Vier philosophische Texte des Mahabharata«. Ich übertrage es hier neu, um es von seinen ersichtlich störenden Einbettungen zu befreien, um seine kräftigen Eigen-tendenzen deutlich hervortreten zu lassen, und um an ihm Gelegenheit zu nehmen zu Erörterungen, die uns in unserm Zusammenhange interessieren und diejenigen weiterführen, die wir in unserm früheren Aufsatze in dieser Zeitschrift begonnen hatten. Seine Bedeutung scheint mir in folgendem zu liegen. Es zeigt uns jenes Suchen und Finden des »Heils«, das wie wir früher nachgewiesen haben, auch der eigentliche Sinn der »Philosophie« des Advaita des Śankara war. Es zeigt uns dasselbe ohne die Finessen der philosophischen Spekulation und vor aller Theorie, »vor-standpunktlich«, in Gestalt echter primitiver »Erfahrung«. Und es enthüllt uns deutlich die Elemente im einzelnen, die wir auch hinter Śankara's Lehre als Grundmomente haben stehen sehen, obschon schon hier durch die dialektische Form zusammengepreßt und teilweise verundeutlicht. Diese Momente waren folgende:

a) Das Brahman, der Hingang zum Brahman, und die Einigung mit ihm. Dieses Brahman ist ursprünglich weder der »ātman«, der lichte in sich ruhende »Geist«, noch das »Seiende«, sondern die ganz indefinible Wundergröße schlechthin, das numinose »mirum«, vor dem »Wort und Gedanke umkehren«, nicht weil sie erlahmen an den Problemen der Absolutheit-spekulation, sondern weil sich ihnen das überweltliche »Wunder« (das Brahman als der große Yaksha) auftut [1]).

1) Siehe R. Otto: Aufsätze, das Numinose betreffend, zweite Auflage. S. 22, Anmerkung, und S. 30 f.

Ferner b) das »sama-darśanam«, das wir in der Gestalt unseres »Schema« zu zeichnen versucht haben [1]), nämlich die Schau der Einheit und Identität von allen mit allem, und der Einheit des Schauenden selbst mit dem All, die dann All und Selbst eintaucht in jene Wundergröße des »Brahman«, mit dem sie zunächst sicher nicht identisch ist, und von dem unabhängig sie vorkommen kann. Sie hat ihre älteste Urkunde im purusha-sukta des Rig-veda, das an sich von der Brahman-spekulation und -erfahrung ganz unabhängig ist.

Ferner c) die von a und b an sich durchaus wieder ganz verschiedene und unabhängige »Tiefenschau«, die Erschauung des »atman« in sich selbst, und seines Gegensatzes zu seinen ungeistigen Hüllen, Anhaftungen und Fesselungen, und das Verlangen nach der »Lösung« desselben von seinen Fesselungen, nach Entschränkung, nach »Isolierung« (kaivalyam) [2]).

Endlich d) die Suche nach der »bleibenden Stätte«, nach dem Sat im Gegensatze zum Asat, nach dem Bleibenden im Gegensatze zum Vergänglichen, Fließenden und Veränderlichen: wiederum ein deutlich eigenes Motiv, das mit der Idee der »Isolierung« eigentlich gar nichts zu tun hat, das sich mit dem Momente a) sofort verbinden kann, aber wiederum durchaus nicht mit ihm identisch ist. Denn an sich ist es etwas anderes, zum festen »Seienden« zu kommen als »zum Brahman zu kommen« [3]).

Alle diese Momente gehen im Erfahren Śuka's in die engste Einheit zusammen. Und zugleich ist sein »Wandel« der Protest der »Erfahrung« gegen die »Lehre« und ihre Scholastik. Er hat »studiert«, bis ihn »der Ekel« ergriffen hat und bis er den »Entschluß« gefunden hat, im eigenen Yoga-ringen den »höchsten Gang zu gehen«, nämlich in der »Anstrengung« des Yoga die »Stricke« zu zerreißen, die ihn binden, durchzustoßen zur höchsten Erkenntnis und die »Allwerdung« zu erreichen.

---

1) Siehe R. Otto: Westöstliche Mystik, Gotha 1925, S. 58.

2) kaivalyam heißt Isolierung und Absolutheit zugleich.

3) Aus der Verbindung dieser beiden an sich Verschiedenen erklärt sich das eigentümlich Zwiespältige in der Schullehre des Vedanta, nämlich einerseits der fast rationalistische Zug seiner Dialektik und Scholastik und andererseits der immer wieder durchbrechende überschwängliche Grundzug seines Höchsten, das eben trotz aller Dialektik das alte »Wunderding« bleibt, als das es in der Kena-Upanishad, Kap. 3 so unvergleichlich drastisch beschrieben wird

II: ŚANKARA'S PHILOSOPHIE. ⟨Eine moderne indische Ansicht.⟩

VON V. SUBRAHMANYA JYER *).

Śankara, Religionslehrer, Mystiker, Theologe, Philosoph und vor allem ein Mann der Tat, ist durch die Gelehrten, sowohl die östlichen wie die westlichen, verschiedenartig ausgelegt und eingeschätzt worden. Abgesehen davon, daß man beim Auslegen von Natur dazu neigt, die eigenen Gedanken in die Worte des anderen hineinzulesen, rühren die Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Philosophie des Śankara, auf die dieser Artikel sich beschränken soll, nicht allein von der Schwierigkeit her, in den absonderlichen Geist eines vor über 1000 Jahren Verstorbenen einzudringen, sondern auch der Umstand trägt dazu bei, daß es nicht wie ein moderner Kant oder Hegel das taten, der Welt ein Werk hinterlassen hat, das man als systematische Darlegung seines eigenen Gedankens bezeichnen könnte. Das Maßgebendste, was er geschrieben hat, ist nur ein Kommentar zu den Werken anderer und trägt meist theologisches oder mystisches Gepräge, weshalb wir seine eigentliche Philosophie von seinen übrigen Gedanken absondern müssen.

Ein Studium des Advaita (Nicht-Dualismus), wie Śankara's System genannt wird, kann sowohl vom Standpunkt der Physik als auch der Metaphysik ausgehen, um dann zu dem anderen fortzuschreiten. Gleich seinen alten Vorgängern, den vedischen Rishis, war dieser indische Denker der Ansicht, eine Philosophie müsse im Lichte ihrer fundamentalen Lehre das gesamte Leben oder Dasein erklären. Daß das Advaita eine solche Erklärung anstrebt, erhellt aus seinem charakteristischsten Zuge, dem Schlußstein des Systems, der Methode des »Avasthātraya«, wie in der Folge bewiesen werden soll. Wenige werden bestreiten wollen, daß die geistige Welt ebenso wie die materielle, deren wir uns bewußt sind, dem fortwährenden Wechsel unterworfen ist. Das Erscheinen und Verschwinden psychischer oder geistiger Phänomene deuten aber gleich allen physischen, einschließlich der natürlichen und sozialen, auf Bewegung

---

*) Uebersetzt von Ada Ditzen.

einer oder der anderen Art. So heißt die philosophische Grundfrage, mit der diese und mit ihr manche andere Schule sich abmüht: auf was weist der »Trieb« hin, welchen diese verschiedenen Tätigkeiten und Veränderungen in Geist und Materie bekunden, und was bedeutet er?

Die beiden Hauptthemata, um die sich in dieser Hinsicht alle seine Erörterungen gruppieren, sind: 1. Das Problem der Wahrheit und 2. Das Problem der Realität; beide sind notwendigerweise aufeinander bezogen und daher untrennbar. Im Verlauf seiner Behandlung dieser beiden Probleme spricht er dann seine Ansicht auch über viele andere aus, die gewöhnlich als zur Philosophie gehörig betrachtet werden.

1. Was ihn von anderen Denkern der Vergangenheit unterscheidet, ist die Art, wie er sich dem Thema nähert. Er scheint schon vor 10 Jahrhunderten der Ansicht gewesen zu sein, daß die Schlachten der Philosophie auf dem Felde des Problems der Wahrheit, und nicht auf dem der Ontologie ausgefochten und gewonnen werden. Das erhellt aus seinen einleitenden Bemerkungen zu seinem großen Kommentar zu Badarayana's Sutra's und aus seinen Kommentaren zu den wichtigsten Upanischaden, wie Brihadaranyaka und Mandukya (mit Gaudapada's Karikas). Während er als Theologe sich damit begnügt, gleich Badarayana von der Voraussetzung auszugehen, daß Brahman oder Gott die erste Ursache oder der Schöpfer ist, beginnt er als Philosoph mit der Frage nach der Bedeutung der Wahrheit. Er verläßt sich hier nicht wie mancher moderne Philosoph auf theoretische Hypothesen oder ekstatische Visionen, auf die Autorität von Schriftgelehrten oder auf theologische Dogmen, sondern auf nichts als die gewöhnliche Erfahrung der Menschheit. Große Denker haben zweifelsohne die logische Wahrheit erforscht, aber was Śankara sucht, ist philosophische oder endgültige Wahrheit, die Wahrheit, welche alle anderen Wahrheiten in sich schließt.

a) Der Mensch lernt als eine der häufigsten Lebenserfahrungen, daß er infolge seiner Unwissenheit in Irrtum verfällt. Der Irrtum führt zum Leiden, und dieses zum Forschen. Jedes Forschen nach Ursachen und ihren Folgen bedeutet ein Suchen nach Wahrheit. Der Augenblick, in dem man einen Irrtum erkennt, bezeichnet das Erwachen des Wahrheitssinnes. Der erste Punkt, den Śankara daher erwägt, ist: was ist es, das den Irrtum ausmacht? Darauf folgt die Frage: wie kommt er zustande, und wie wird er beseitigt? Nicht selten will man beim Studium Śankara's direkt ontologisch auf die »Realität« losgehen. Man tut jedoch besser, Śankara's eignem Wege zu folgen. Ferner haben einige Schriftsteller seine Unterscheidung zwischen »Wahrheit« und »Realität« ignoriert, was zu einem

Mißverständnis seines Systems führt. Bis zu einem gewissen Grade mag das daher rühren, daß im Vedanta dasselbe Wort »Satyam« zuweilen für die beiden Bedeutungen gebraucht wird. Auch trägt zur Verwirrung bei, daß in der Philosophie des Nicht-Dualismus (Advaita), die absolute oder endgültige Wahrheit und die Realität indertat identisch sind. Was er aber an verschiedenen Stellen bezüglich der »existierenden oder realen Dinge« und unserer »Kenntnis von ihnen« als bestimmten Begriffen sagt, zeigt deutlich, daß er hier eine Unterscheidung macht. Mit anderen Worten, Wahrheit ist unser Wissen, unser Gedanke oder Begriff von etwas als Realität bezeichnetem. Und es muß betont werden, daß man ohne ein klares Erfassen von Śankara's Ansichten über die Wahrheit unmöglich seine Philosophie verstehen kann.

b) Er ist der Meinung, daß nicht nur religiöses Gefühl, mystische Erfahrungen und theologische Dogmen, sondern auch wissenschaftliche Tatsachen auf der Wahrheit beruhen und daß sie nur verschiedene Grade derselben enthüllen, die der menschliche Gedanke durchläuft, bevor er die höchste oder endgültige Wahrheit erreicht. Alle diese Gebiete der Erkenntnis empfangen jedoch ihren Stempel oder ihr Imprimatur der Wahrheit oder genauer gesagt ihren Grad der Wahrheit nur aus philosophischer Untersuchung (tattva-vicara). Es gibt zahlreiche Lehren oder Schulen (Mata's) der Religion, Theologie, Mystik und der wissenschaftlichen Theorie, die alle ohne Ausnahme eine Rechtfertigung ihrer Haltung in der Sprache der Wahrheit (Tattva) suchen. Selbst wenn einige von ihnen die Existenz nicht-rationaler Tatsachen außerhalb des Bereiches des Intellekts erörtern, so verlassen sie sich dabei auf ihren Sinn für die Wahrheit, um die Gültigkeit ihrer Ueberzeugungen zu beweisen. Fühlte irgendein Anhänger einer Schule oder einer Doktrin, daß sein nicht-intellektueller Glaube falsch oder töricht sei, so würde er ihn keinen Augenblick mehr aufrecht erhalten wollen, wie immer auch andere darüber denken möchten. Was jedoch Śankara direkt dazu brachte, sich mit dem Problem der Wahrheit zu beschäftigen, kann am besten mit seinen eigenen Worten gesagt werden: »die Nachfolger des Kapila, Kanada, Buddha, Jina und anderer sind, ein jeglicher seiner individuellen Ueberzeugung gemäß, fest darin . ., daß die Wahrheit (Paramartha) in ihrer Ganzheit nur so und nicht anders gestaltet sein kann. Da jedermann also einen Instinkt der Wahrheit besitzt, aus dem er die Gültigkeit seiner Erfahrung nachprüft, entsteht die Frage: Bedeutet dieser Wahrheitsinn, daß für verschiedene Menschen das, was Wahrheit genannt wird, verschieden, oder daß es für alle ein und dasselbe ist, obwohl es verschiedene Grade desselben geben mag?

Gibt es eine fundamentale, universelle Normwahrheit? Śankara's Forschung führt ihn zu dem Schlusse, daß es eine für alle Menschen gleiche Norm-Wahrheit indertat gibt. Er ist der Ansicht, daß diese Wahrheit drei Charakteristika hat, nämlich daß sie zu »keinem Konflikt mit einer anderen Wahrheit führen muß«, daß sie nicht bestritten werden kann [1]), und daß sie in sich nicht-antithetisch ist. Ohne diesen Prüfstein wird keine Diskussion uns zur Schätzung irgendeines Stückes der menschlichen und besonders der philosophischen Erkenntnis, ja nicht einmal zu der irgendeiner menschlichen Handlung verhelfen, ganz abgesehen von dem Streit und der Uneinigkeit, die sich aus dem Fehlen einer derartigen korrekten Schätzungsweise natürlich noch weiter ergeben muß.

c). Bevor er zu der eigentlichen Untersuchung fortschreitet, stellt Śankara sodann zunächst fest, daß ein Suchen nach der Norm-Wahrheit alles beiseite lassen muß, was das geistige Gleichgewicht und die zur Erkenntnis nötige Klarheit des Gemütes stören könnte. So sagt er folgerichtig:

Der Sucher darf durch kein Motiv, als da ist Gewinn oder Vergnügen, zeitlicher oder himmlischer Art [2]), bestimmt werden, nichts als das Suchen nach Wahrheit soll ihn leiten.

Er muß soviel Selbstbeherrschung besitzen, daß er über völlige Ruhe, Geduld, Aufmerksamkeit und Konzentration verfügt [3]).

Er muß von aller Vorliebe und allen Vorurteilen selbst von denen religiösen oder theologischen Charakters [4]) frei sein, und sich entschlossen haben, die »Wahrheit« anzunehmen, ob sie ihm nun angenehm oder unangenehm sein möge.

Worauf zielt nun der »Wahrheitstrieb« ab? Wenn ich sage, daß ich die »Wahrheit« suche, so erwarte ich, daß mein Gedanke etwas »Existierendem« geistiger oder materieller Art entspreche, nicht etwas Nicht-Existierendem. Da diese meine Erwartung auch die Auffassung von etwas Existierendem voraussetzt, ist das Bewußtsein von diesem eine notwendige Begleiterscheinung. Schließlich muß, wenn das Bewußtsein das Existierende erfaßt hat, eine Befriedigung mit dem Erfassen verbunden sein; denn falls diese Befriedigung fehlen sollte, könnte man ja nicht wissen, ob das Gewußte wahr ist. Oder, wenn man einen Menschen fragen würde, ob er ein Stück Erkenntnis oder einen Glauben für wahr hält, so antwortet er, daß er es tut, weil er (befriedigt) fühlt, daß es ihm von etwas sagt, das ein Faktum ist, positiver oder negativer Art, das wirklich existiert; weil er es intellektuell erfaßt hat, oder weil er seiner gewahr worden ist, und weil

---

1) Aviruddha.
2) Ihāmutraphala bhoga.
3) Śama, dama usw.
4) Uparati usw.

er über dieses Erfassen Befriedigung empfindet. Existenz, Verstehen oder Bewußtsein und Befriedigung sind das Trio [1]) der Merkmale, die das »Objektive« aller Wahrheit bezeichnen, — eine Ansicht, die aus den Upanischaden stammt, wie wir noch sehen werden. Und diese drei hängen unauflöslich zusammen, obgleich sie jedes für sich, den Umständen nach verschiedene Grade der Intensität besitzen mögen. Erreicht der »Trieb« seine äußerste Grenze, und haben die drei Charakteristika auch ihren höchsten Wirksamkeitsgrad erreicht, so langen wir am begreiflichen »Ziel« des Suchens nach Wahrheit an.

a) In der praktischen Welt überbetont der »Trieb«, der nach Temperamenten und Intellekten variiert, manchmal ein oder zwei dieser drei Charakteristika, was zu verschiedenen Niveaus oder Abarten der Wahrheit und zu allerhand Fehlschlüssen führt. In der gemischten Philosophie, die sich der religiösen, theologischen, mystischen, wissenschaftlichen oder anderer Neigungen nicht entwöhnt, gibt es unendlichen Spielraum für Verschiedenheiten und Grade der Wahrheit. Anderseits kann es in der reinen Philosophie, die nach der absoluten Wahrheit, nach der allgemeinen und notwendigen Norm-Wahrheit sucht, keinen Raum für Graduierung oder Differenzierung geben. Und wer nicht die Geduld hat, zu einem Gleichgewicht der Betonung jener drei Charakteristika zu gelangen, kann die Norm oder die absolute Wahrheit nicht erreichen, obgleich er es wohl dazu bringen mag, die Wahrheit von einer gewissen Seite zu sehen, die er dann sehr oft für die definitive hält, die es aber nicht sein kann, wie aus den »Konflikten« ersichtlich wird, die wir bemerken.

Trugschlüsse des Mystizismus entstehen aus einer Ueberbetonung des »Befriedigungs-« und des »Existenz«-Aspekts bei Unterordnung des Bewußtseins oder der Intelligenz. Die Fehlschlüsse der Religion haben ihren Ursprung mehr in dem Uebergewicht der »Befriedigung« als in dem der »Existenz«-Seite. Wird der »Intelligenz«-Charakter zu sehr bevorzugt, »Existenz« und »Befriedigung« aber übergangen, so führt das zu den Inkonsequenzen des Intellektualismus und des Idealismus, wie zu denen einiger Theorien der Wissenschaft. Legen wir dem »Existenz«-Charakter übergroße Wichtigkeit bei, so verwickelt uns das in die Widersprüche von Realismus und Materialismus. Je ausgeglichener und größer der Grad der Betonung, desto näher ist man der absoluten oder Normalwahrheit. Die äußerste Grenze der Betonung wird erreicht, wenn die

---

1) Dies Trio ist durch spätere Vedantins zu asti, bhati, priyam rupam usw. entwickelt worden, mit denen wir aber hier nichts zu tun haben. Auch sat, cit, anandam, rupam usw.

»Intelligenz« sieht, daß es dem »Triebe« unmöglich ist, in irgendeinem der drei Faktoren ein noch höheres Niveau zu erreichen. Daher die sehr große Wichtigkeit der Intelligenz. Und es kommt vor, daß man in Ermangelung intellektuellen Scharfsinns unfähig ist, zu sehen, wann dies höchste Niveau erreicht worden ist. Die Intelligenz entwickelt sich nicht so schnell, wie man wünschen mag. Aber die Wissenschaft beschleunigt ihren Schritt. Da der Wahrheitstrieb die Bemühung des Denkens und Erkennens ist, etwas zu erreichen, was als real gilt, so hat der »Trieb« des Wahrheitssuchens, sobald die Realität erblickt worden ist, keine weitere Funktion mehr zu erfüllen, und was existiert muß dann Realität allein (san-matra) sein.

b) Weil nun die Bemühungen um die Wahrheit somit verschiedenen Modifikationen unterliegen, werden ihre ebenfalls differierenden Objektivitäten durch Śankara in 3 Ordnungen abgeteilt. Die höchste oder absolute nennt er »Paramarthika«, diese läßt keinerlei Grade oder Bedingungen zu. Darauf folgt die relative oder »Vyavaharika«, die dem gewöhnlichen Verstand zugängliche, welche eine unendliche Anzahl von Graden und Varietäten enthält, nicht allein die fundamentalen oder logischen, sondern auch die mathematischen, wissenschaftlichen, historischen, gesetzlichen und viele andere. Jede wird durch den Charakter der Daten oder Tatsachen, um die es sich handelt, bestimmt, und jede wird durch ihre eigenen mitwirkenden Gesetze regiert. Die Dritte ist die illusorische oder »Pratibhasika«, in welcher das anfänglich für Wahrheit Gehaltene sich bei nachträglicher Forschung so unwahr wie ein Traum erweist. Vyavaharika- u. Pratibhasika-Wahrheiten gleichen einander aber so sehr, daß sie von manchen Verfassern oft unter dem einen Namen »relative« zusammengefaßt und auf eine Stufe gestellt werden. Da die »Paramarthika«-Wahrheit absolut und jenseits aller Charakterisierung ist, zeigt auch die Formel »Existenz, Bewußtsein und Befriedigung« nur in veränderlichen Graden das Objekt der Wahrheiten der »relativen« Klasse an. — Viele Denker scheinen anzunehmen, daß es hinsichtlich der Wahrheit keine Grenze oder keinen Abschluß gibt, und daß endgültige Wahrheit daher unerreichbar ist. Sie haben insoweit ganz recht, als ihr Gesichtspunkt nur der relative ist. Das »Paramarthika« oder die absolute Wahrheit ist als jenseits aller Charakterisierung und damit aller Worte für sie notwendigerweise ohne Sinn. Sie haben daher auch keinen Begriff für eine allen Menschen gemeinsame Normwahrheit. Śankara aber zitiert einen der Rishis, der auf das Verlangen, die absolute Wahrheit in Worte zu kleiden, stumm bleibt.

c) Wie kommen wir aber dazu, in der Praxis davon zu sprechen in Aus-

drücken wie »absolut« oder »endgültig«? Nun, solange wir die Sprache zur Bezeichnung brauchen, um unsere Aufmerksamkeit vom Relativen abzulenken, d. h. es zu negieren, ist das einzige Vehikel, das uns dafür zur Verfügung steht, die Sprache der Relativität selbst. Śankara erklärt, indem er sich dieser Sprache bedient, daß vollständige Erkenntnis das charakteristische Merkmal der Uniformität [1]) trägt, was, wie er selbst sagt, »Permanenz« und »Universalität«, oder die Abwesenheit eines »gegenseitigen Konflikts der menschlichen Meinungen, ja, die Unmöglichkeit, daß in bezug hierauf ein Konflikt eintreten könnte«, bedingt. Eine solche Erkenntnis, fügt er hinzu, ist jedoch »unmöglich« innerhalb der Grenzen des Relativen erreichbar. Und er sagt auch, daß je größer der Grad solcher »Uniformität« ist, desto näher ist man der absoluten Wahrheit. Die absolute Wahrheit ist im Unterschied von relativen Wahrheiten welche dynamisch sind, statisch. In sich selbst ist sie aber keines von beiden.

d) Man hat, entsprechend diesen drei Varietäten von Wahrheit, Prüfsteine angewandt. So erkennt z. B. das Advaitasystem in der Welt der relativen Erkenntnis den Prüfstein der »Korrespondenz« an, wo die Existenz- und Intelligenzseiten des Objektiven betont werden, und den Prüfstein der »Nicht-Kontradiktibilität« oder der Konsequenz dort, wo der »Intelligenz«-Faktor vorherrscht; den pragmatischen Prüfstein aber, wo die »Existenz«- und »Befriedigung«-Aspekte überwiegen. Der Prüfstein der »Unbegreiflichkeit des Gegenteils« wird auf das, was als das Subjekt oder das Selbst bekannt ist, angewandt, wo es ein Bewußtsein des Subjektes als bezogen auf das Objekt gibt. Auf die absolute Wahrheit, wie sie von der Welt der Relativität aus erblickt wird, findet eine dreifache Prüfung, die aber im wesentlichen nur eine ist, Anwendung. Ist diese Wahrheit erreicht 1., so bleibt keine Existenz unbekannt, denn »Alles wird gewußt«; 2. es gibt nicht nur keinen Raum, sondern nicht einmal die Möglichkeit eines Raums mehr für irgendeinen Zweifel (des Intellekts); 3. es gibt keine höhere »Befriedigung« mehr zu suchen, denn es gibt keinen Wunsch nach irgend etwas darüber hinaus, und kann ihn nicht geben. Dies entspricht dem dreifachen Objekt, »Existenz, Intelligenz und Befriedigung« der relativen Welt, die hier negiert wird mit der Maßgabe, daß diese drei Charakteristika in der absoluten Wahrheit als nichts mehr unterscheidbares zurückbleiben. Dies ist die älteste dreifache vedische Prüfung, der nur die »Nicht-Dualität« Stand hält. Diese Nicht-Dualität wird von Śankara durch den einzigen Ausdruck »Antyam Pramanam« (»endgültiges Maß der Wahrheit«) bezeichnet.

---

1) Ekarupam.

3. Solche Nicht-Dualität ist nun nicht dasselbe wie »Einheit« oder »Monismus«. Wenn wir die Idee der Einheit haben, so ist da nicht allein die Idee, sondern auch ein Denken oder ein Bewußtsein jener Idee, d. h. zwei Entitäten oder Existierende. Daher schließt Einheit die Dualität mit ein. Śankara gebraucht deshalb absichtlich das negative Wort »Nicht-Zweiheit«.

Nun ließe sich anführen, daß »Paramarthika« oder die absolute Wahrheit nur eine theoretische Erfassung ist, mit einem gleichfalls theoretischen obersten Maßstabe. Denn wenn sie an sich unfaßlich ist, wie kann sie aktuell oder erreichbar sein? Bei der Antwort auf diese Frage hilft Śankara sich mit dem, was wir als den Schlußstein des Advaita-»Vedanta« bezeichneten. Die höchste Entscheidung, an die wir appellieren können, ist die allgemeine Erfahrung; der Wahrheit aber fällt die Aufgabe zu, sie richtig zu lesen. Europa und andere Teile der Welt, welche keine Kenntnis des Nicht-Dualismus haben, — der wie wir eben sagten, nicht Monismus ist, — verlassen sich für die Data ihrer Erkenntnis auf eine Erfahrung fragmentarischen Charakters, während der Advaitaphilosoph hingegen die Totalität der Erfahrung in Rechnung zieht. Jene östlichen und westlichen Denker, die keine Nicht-Dualisten sind, gründen ihre Schlüsse nämlich nur auf die im »wachen« Zustande gelieferten Erfahrungen, während die Anhänger der Śankaralehre das ganze Gebiet der »drei Zustände«, das »Wachen«, den »Traum« und den »Tiefschlaf« beanspruchen. Das ist als das »Avasthātraya« (Zustands-Dreiheit) bekannt. Ohne Zweifel haben Wissenschaftler des Westens physiologisch und psychologisch auch Traum und Schlaf studiert, aber das geschah nicht zu epistemologischen oder noetischen Zwecken. Avasthātraya ist aber geradezu der Kernpunkt von Śankara's Philosophie. Einige seiner Kritiker haben das ignoriert, da sie fälschlich glaubten, darin läge der Trugschluß des Solipismus eingeschlossen. Ohne auf die Details einzugehen, die sich durch die Kürze dieses Artikels verbieten, möge festgestellt werden, daß Avasthātraya beweist, daß die nicht-dualistische Erfahrung mehr als bloße Hypothese, sondern daß sie eine über allen Zweifel bestehende Tatsache, für alle und jeden erreichbar ist.

Es wurde schon gesagt, das Suchen nach Wahrheit ist ein Denkprozeß. Der Gedanke ist im Grunde eine Bewegung und das Denken schließt ein Seiendes, welches denkt ein, und zwar braucht dieses »Seiende« nicht, wie einige das vermuten, eine materielle oder greifbare Wesenheit zu sein. Sein und Denken kann nicht essentiell verschieden sein, aber das eine ist statisch, das andere dynamisch. Das Wort Geist wird manchmal be-

nutzt, um »Seiendes« zu bezeichnen. Soweit das Denken das Sein voraussetzt, solange wir denken, sind wir nur »denkende Seiende«. Um zum »reinen Sein« zu gelangen, muß das Denken aufhören. Hegel hielt das »reine Sein« für ein Nichts seines Intellektualismus wegen, welcher während er einerseits den Irrtum jener, die sich auf das Gefühl verließen, verbesserte, anderseits den Faktor der Existenz unterordnete. Für Śankara ist es nicht ein Nichts, für ihn ist es die Nicht-Dualität.

Man wird einwenden, daß mit dem Aufhören des »Denkens« auch die Idee des »Seins« für den Gedanken verloren ist. Aber das »Sein« ist dann nicht allein jenseits der Bejahung, sondern auch der Verneinung; denn man kann nicht sagen, daß es nicht existiert, nur weil das Denken aufhört. Ferner, das »Sein« ist eine Tatsache, weil man sich wie z. B. in den Intervallen des Denkens, der Tatsache, daß das Denken zeitweilig aufhörte, ja bewußt bleibt, sofern man von zeitweiliger Geistesleere spricht, oder um es allgemein auszudrücken, wie der Tief-Schlaf es zeigt. In der durch die »Nicht-Dualität« enthüllten Realität gibt es keine Annihilierung, wie von manchen Nihilisten geglaubt wird, aber wohl ist sie unbeschreibbar, weil das »Sein« alles ist, was ist und möglicherweise sein kann. Denn was nicht Sein wäre, wäre undenkbar.

Das Argument der »unbewußten Zerebration« und des »unterbewußten Denkens« gewisser Kritiker darf hiermit nicht verwechselt werden. Wir nehmen ein solches Denken nie wahr. Wir schließen nur auf solche Prozesse, von dem aus, was uns im Bewußtsein erscheint. Allein derartige Phänomene oder Erfahrungen werden auf andere praktischere Weise durch den Advaitismus erklärt, worauf wir hier nicht näher eingehen können. Wie wissen wir aber, daß dieses Paramarthika, diese »nicht-dualistische« Norm überall gegenwärtig ist, und sogar in den Vyavaharika oder Pratibhasika-Wahrheiten als der universelle und permanente Sinn der Wahrheit funktioniert? Aus dem Triebe nach Erreichung der equilibrierten, konfliktslosen Norm. Solange er gefühlt wird, sagen wir, daß jene (als sein Grund) in Wach- und Traumzuständen gegenwärtig sei.

4. Das »Sein« ist in allem Denken (einschließlich dem Fühlen) enthalten, und das Sein ist die »nicht-dualistische« Realität oder die absolute Wahrheit. »Das reine Sein« verabscheut alle Versuche, sie durch das Denken zu erlangen, da es das reine Sein, obgleich dieses stets gegenwärtig ist, nur dem Blicke verbirgt. Kein noch so angestrengtes Denken wird uns je zum reinen und einfachen »Sein« verhelfen, das allein die Gültigkeit all des Denkens bestimmt, welches den Zweck hat, zum Sein zu gelangen. Es gibt Philosophen, die dem »reinen Sein« insofern keinen Wert beilegen, als sie mit dem Ego so fest verbunden sind, daß sein Verschwinden

sie beunruhigt. Sie scheinen keine Ahnung von der »Totalität« der Erfahrung zu haben, die da zeigt, daß das Ego nur eine »Idee« (Kalpana) ist. Die endgültige Realität ist das »Sein«, welches »Atman« genannt wird.

Ferner das, was die verschiedenen Grade und Arten von Wahrheit gewahrt, ist das, was sie alle umfaßt. Was gewöhnlich Wahrheit genannt wird, ist die Wahrheit der Wach- und Traumzustände, d. h. die der relativen Welt. Śankaras Analyse der Erkenntnis der relativen Welt gibt ihm ein Gewahrwerden oder Bezeugen als Subjekt, und dazu ein zweifaches Objekt, das eine innerlich, das andere äußerlich. Alle Gedanken oder Ideen, einschließlich derer von Zeit, Raum und Kausalität, Gefühlen, Wollen, Seele oder Ego, Intellekt, kurz alles, dessen man sich vermöge des Geistes bewußt ist, machen das innere Objekt aus. Und alles, was durch die Sinne wahrgenommen wird, einschließlich des Körpers, ist äußeres Objekt. Diese beiden erscheinen und verschwinden, und sind dem Wechsel unterworfen. Unsere Erkenntnis von ihnen ist weder für alle Menschen »uniform« noch »permanent«. Man hält sie daher für ungleich dem beständigen Zeugen »Wahrnehmen« oder »Subjekt«, dessen Nichtexistenz nicht einmal gedacht werden kann, da selbst, wenn man an die Abwesenheit des Wahrnehmens denkt, man doch noch des Nicht-Wahrnehmens gewahr bleibt. Wenn das Wahrnehmen, dessen Nicht-Existenz nicht einmal gedacht werden kann, »real« genannt wird, so kann das, was ihm jeweils gegeben wird, als dem Wechsel unterworfen, durch den Ausdruck »unreal« bezeichnet werden. Sagt nun ein Mensch, daß er fühlt, sieht oder begreift, oder in irgendeiner anderen Weise Gott wahrnimmt, so kennt er Gott nur als ein Objekt, welches somit als dem Wechsel unterworfen, unreal und nicht als »uniform« oder für alle als das gleiche bekannt ist. Śankara ist deshalb in einem Sinne in Uebereinstimmung mit Tersteegen, welcher sagt: »ein begriffener Gott ist kein Gott«[1]). Aber Śankara geht einen Schritt weiter. Wenn jemand fühlt, daß Gott ewig, keinem Wechsel unterworfen und wahr ist, oder daß er existiert, aber nicht gedacht, beschrieben oder begriffen werden kann, so muß Gott eins sein mit dem »Seienden«. Gott kann in keinem anderen Sinne existieren.

5. Śankara glaubt, daß die Charakteristika des »Vyavaharika« und »Pratibhasika«, d. h. der Wach- und Traumwelten, Zeit, Raum und Kausalität sind; diese sind unreal, da sie, wie »Avasthātraya« beweist, nur Schöpfungen des Gedankens sind. Deshalb gehören diejenigen, welche von einer ersten Ursache, einem Herrscher, Führer oder Heiland sprechen, laut Śankara nur zum theologischen Stadium. Aber das ist als Vorbe-

1) Zitat aus Dr. Ottos »Das Heilige«, 16. Aufl., S. 31.

reitung gut, denn nur diejenigen, welche zunächst den relativen Wahrheitswert der kausalen Beziehung sehen können, sind befähigt zum Studium der reinen Philosophie, deren Objekt die Verfolgung der absoluten oder endgültigen, konfliktlosen Wahrheit ist.

Nun ist die wahrheitsuchende Bemühung ein Gedankenprozeß, der durch die Vyavaharika- und Pratibhasika-Grade der Erfahrung hindurchgeht, und beim Höhersteigen jede Stufe hinter sich läßt, sobald er fühlt, daß er die Realität noch erreichen muß. Um aber die Genugtuung zu haben, daß er sich in der Richtung der Realität zu bewegt, hält er sich die Idee der Realität stetig vor Augen, und wird dadurch gezwungen auf den ersten Blick alles für real zu halten. Diese Realität, welche eine versuchsweise Super-Imposition (aropita) ist, wird auch »scheinbare Realität« oder kurz »Erscheinung« genannt. Das ist evident, weil sie ja nachträglich beseitigt wird (apavada). Die Erfahrung selbst zeigt den Charakter dieser nur super-imponierten Realität mittelst der Veränderungen und der Widersprüche, die unsere Erkenntnis davon mit sich bringt. So entsteht ein Prozeß von kombinierter Bejahung und Verneinung. Der Zweck des kombinierten Prozesses ist aber die Erlangung der nicht-super-imponierten Realität, die das »Sein« selbst ist, was stets im Denken als die »nicht-duale« Paramarthika-Wahrheit mit eingeschlossen ist. Durch diesen Prozeß der Dialektik des Gedankens wird die Nicht-Dualität erreicht. Die moderne Tendenz in der europäischen Philosophie geht mehr auf Konstruktion (aropa) auf gewissen Hypothesen aus. Aber den »apavada« hält man für Mystizismus, weil Europa noch keine Idee von der Normal-Wahrheit, wie sie durch »Avasthātraya« enthüllt wird, hat.

6. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Kausalität eine reale Beziehung sei, fragen die Menschen oft: Wie entspringt das »Duale« aus dem »Nicht-Dualen«? Das Duale kann unreal sein, aber selbst dann erhebt sich die Frage: Wie kommt das Unreale zur Existenz, während das Reale für veränderungslos gilt? Die gewöhnliche Antwort ist wohl bekannt; sie lautet: die Kausalität sei nur für die relative oder duale Welt ein Charakteristikum, vom Nicht-Dualen könne keine Beziehung ausgesagt werden, und daher sei die Frage unzulässig. Aber das befriedigt nicht, denn es wird gesagt, dies sei nur eine intellektuelle Antwort. Wenn wir uns an die Erfahrung wenden und fragen, wie das »Duale« durch das »Nicht-Duale« hervorgebracht wird, so erhalten wir die Antwort, daß, wenn es hervorgebracht ward, wir auch sagen könnten, wie es hervorgebracht worden ist. Erfahrung gibt uns nirgends ein Beispiel einer Hervorbringung aus den Nicht-Dualen. Wir

nehmen nur an, oder stellen uns vor, daß es durch das Nicht-Duale hervorgebracht wurde, und fragen nach einer Ursache.

Um es klarer auszudrücken: wenn wir ein Stück Eis in der Hand halten, fühlen wir seine Festigkeit und Härte, wir bemerken auch seine glänzende Oberfläche und seine ausgeprägte Gestalt. Aber es wird bald zu Wasser, und verliert dann die obigen Eigenschaften. Wasser verwandelt sich darauf in Dampf, und Dampf kann zu Gasen werden; aber bei jedem weiteren Schritt sind die einst gefundenen Charakteristika verschwunden. Wohin sind sie gegangen? Existieren Festigkeit, Härte, glänzende Oberfläche, Gestalt usw., oder nicht? Wenn ja, wo ist der Beweis für ihre Existenz? Fragt man, was Eis ist, so bekommt man zur Antwort, daß es Wasser ist; und fragt man, was Wasser ist, so heißt es, daß es Dampf ist, eine Zusammensetzung von Gasen usw. Wenn man nach der Ursache sucht, so verschwinden bei jedem Schritt gewisse Merkmale, die von so aktueller Art waren, daß sie für die Sinne wahrnehmbar waren. Mit anderen Worten, wenn wir eine Erklärung suchen dadurch, daß wir analysieren, nach Ursachen forschen und zu höheren Verallgemeinerungen aufsteigen, so verschwinden die Einzelphänomene. Ihr scheinbares (phänomenales) Dasein aber wird Maya genannt, die der Vedantin als die Ursache der dualen Existenz annimmt.

Maya ist nur ein Konstatieren einer Tatsache, der hartnäckigsten aller Tatsachen. Sie ist keine Theorie. Und es gibt in Vergangenheit und Gegenwart keinen Philosophen, der sich feindlicher als Śankara gegen eingebildete, hypothetische und mystische Annahmen und Schlüsse bei der Suche nach seiner absoluten Wahrheit verhielte. Maya, die unbestreitbar ist, erklärt diese Dualität als zur Natur von Ideen und Gedanken gehörig, welche verschwinden, wenn man nach ihrer Ursache sucht, d. h. wenn wir zu verstehen suchen, aus was für Stoff sie gemacht sind, denn Ideen und Gedanken verschwinden im »Sein«, wenn man ihre Ursache sucht. Wir lernen dies aus »Avasthātraya«, welches uns sagt, daß wir Dualität vor uns haben, bestehend aus dem Subjekt (dem Bezeugenden) oder Wesen, und dem Objekt (dem inneren und äußeren). Suchen wir nach einer Ursache für das G a n z e dieses Objektes, so sind wir gezwungen, auf das Subjekt zurückzukommen, denn nichts anderes existiert. Der Objektcharakter muß im Subjekt verschwinden, falls das Objekt als Effekt behandelt, und seine Ursache gesucht wird. In diesem »Tiefschlaf« verschwindet die Gedankenwelt der Wach- und Traumzustände.

6. Śankara glaubt jedoch, daß die Kausalbeziehung nur eine Idee (Kalpana) ist, und bezeichnet das Suchen nach einer Ursache nur als ein

Verlangen nach dem »Realen«, dem »Sein«, dem »Nicht-Dualen«, welches niemals ein Objekt des Gedankens ist. Und wo »reines Sein« ist, da kann niemals Denken sein, denn wo es Denken gibt, da haben wir ein denkendes also nicht ein reines Seiendes. Weiß man wie das eigene »Sein« und das eigene »Denken« gegenseitig bezogen sind, so weiß man wie die »Dualität« erscheint.

Das innere Objekt, d. h. die geistige Welt kann im Schlafe wohl verschwinden, da sie uns eine Welt der Ideen ist. Aber wie steht es mit dem äußeren Objekt oder dem materiellen Universum? Wie können wir es so summarisch abfertigen? Daß die äußere Welt auch eine Idee gleich der Traumwelt ist, wird durch »Avasthātraya« klar gestellt. Der moderne Gentile kommt hier Śankara sehr nahe. Aber wir müssen uns dies Thema für eine spätere Gelegenheit vorbehalten.

7. Wir wollen uns nun zu anderen Gebieten der Erkenntnis wenden, um einen Einblick in die durch sie gelehrte Wahrheit zu gewinnen. Wir können hier nur wie aus der Vogelschau Allgemeinmomente ins Auge fassen, ohne auf Einzelheiten einzugehen.

a) Soweit die L o g i k den allgemeinen Untergrund für alle rationelle Forschung liefert, dürfen wir fragen, was der »Trieb«, der sich in Form logischer Prozesse äußert, bedeutet? Logische Prozesse beruhen auf dem, was bekannt ist als »Induktion, welche auf ein Universelles weist, das von einem oder mehreren Besonderen ausgeht. Was zeigt aber nun dieser »Trieb« oder diese Bewegung des Gedankens an? Ist sie nicht die Bemühung, den endgültigen Charakter des Gedankens zu realisieren, indem im Geiste die Unterscheidungen der D u a l i t ä t und V i e l h e i t abgeschafft werden? Eine vollkommene Induktion sucht ein universelles, d. h. nicht-duales Prinzip des Gedankens zu erreichen, das dem Mannigfaltigen zugrunde liegt, welches sich fortwährend durch seine Veränderungen selbst vernichtet. Die Deduktion gibt uns keine neuen Belehrungen, sondern zeigt uns nur an, wie die Mannigfaltigkeit in g e e i n t e r Erkenntnis begriffen wird. Wie dies durch Schritte in den beiden Prozessen, in den verschiedenen Abteilungen der Erkenntnis der objektiven (der inneren und äußeren) Welt bewirkt wird, ist eine Detailfrage.

b) In der E t h i k wird dasjenige Betragen für gut oder richtig gehalten, die Idee des Ego und der objektiven Welt negiert, als etwas, das vom »Seienden« verschieden ist. Die Anstrengung der Selbstverleugnung, der Selbstsucht, der Selbstbeherrschung oder des Verzichts auf weltlichen Gewinn würde weder in Gedanken noch Tat gemacht werden, und auch nicht gerechtfertigt sein, wenn Ego und Welt real wären. Der Wunsch nach der eigenen Reinigung ist der Wunsch, das »Sein« all der Anwüchse

zu entkleiden, welche das »Denken« enthüllt hat. Wenn jemand lügt, so wird sein Betragen gemißbilligt, weil er ein Ding im Herzen trägt, ein anderes aber auf den Lippen führt. Er bejaht in Gedanken die »Dualität«, die von dem »Trieb« zum Nicht-Dualismus verabscheut wird. Um ein anderes Bild zu gebrauchen: wenn man sucht, sich selbst mit allen dadurch zu identifizieren, daß man die Leiden und Freuden eines anderen sich zu eigen macht, indem man den Kreis Schritt für Schritt erweitert, und das eigene Sein ausdehnt bis die Idee von der Dualität des Ego und des Nicht-Ego verschwindet, so heißt es, man habe recht getan. Handle der Welt gegenüber so, als ob die ganze Welt Du selbst wärest, das ist die höchste Advaitalehre der Ethik, wie Śankara sie lehrt. Das ist das Verfahren, das er für die Praxis jedermann empfiehlt, der die höchste Wahrheit oder Realität zu verwirklichen wünscht.

Śankara kann gewiß die modernen Entwicklungen der Erkenntnis nicht vorausgewußt haben. Aber die Wahrheit seiner Philosophie kann durch ihre Anwendung auf die moderne Erkenntnis erprobt werden.

c) In der Aesthetik ist der schöpferische »Trieb« die Bemühung nach Ausdehnung des Selbst, indem man den Schöpfer (Iśvara) des Universums nachahmt, was schrittweise zu einer gedanklichen Verneinung der Unterscheidung zwischen einem äußeren Schöpfer und dem eigenen Ich, führt. Sucht das Ego so nach Ausdehnung, indem es selbst im Sein versinkt, so führt dieser Prozeß zum Vergessen des Selbst, das sich ausdehnt, und uns die Seligkeit der Erweiterung oder des Erschaffens gibt. Es ist gleich der Erfahrung, die man beim Betrachten des weiten Himmels oder des Meeres macht. Wenn der Gedanke des Selbst im Gedanken an das Unendliche verloren ist, so ist das der Weg zur Realisierung der »Nicht-Dualität«. Die Hervorbringung und der Genuß alles Schönen ist ein Prozeß der Ausdehnung, welcher die Bemühung um das Auslöschen des Ego und allmähliche gedankliche Negierung der Dualität einschließt. Wie das in Poesie, Drama, Skulptur usw. geschieht, ist eine Frage, deren Beantwortung weit über das Ziel dieses Aufsatzes hinausführt.

d) Die Behauptung und Erweiterung individueller Interessen führt unweigerlich zu Unfrieden in der Gesellschaft, während das Verschmelzen derselben Interessen in die der Familie, die der Familie in die Interessen der Gemeinschaft, und wiederum dieser in die der menschlichen Gesellschaft, in steigenden Graden auf Harmonie abzielt. Und darauf deutet der »soziale Trieb« hin. Er bedeutet die Negierung der individuellen Interessen, um dagegen die gemeinsamen und universellen zu realisieren, und das ist gleich mit der Realisierung der Einheit oder

Nicht-Dualität des Seins, die allen gemeinsam ist. Gleicherweise ist die Einigung zum gemeinsamen Nutzen das Ziel des politischen Lebens. Mit anderen Worten, die Bemühung um allmähliche Abschaffung von Verschiedenheiten und Ungleichheiten in praktischer Hinsicht, so daß ungeteiltes Handeln gesichert wird, ist die Bedeutung des »Triebes«, wie ihn die Soziologie in allen seinen Phänomenen studiert. Sogar auch hier ist die Realisierung der Idee und das Ideal der Nicht-Dualität das Ziel, das, wenn auch nur gradweise, von verschiedenen sozialen Gruppen angestrebt wird. Alle Ausdehnung ist Negation der Beschränkungen.

e) Kein philosophisches System würde in der Neuzeit (wie auch in vedischen Zeiten) für vollkommen gelten, es sei denn, daß es die Tatsachen des Lebens von allen Seiten aus erklärt. Indem wir uns daher dem Gebiet der physischen Phänomene zuwenden, müssen wir zuerst zwischen einer wissenschaftlichen und einer philosophischen Forschung unterscheiden. Die letztere sucht die Verallgemeinerungen, die von den verschiedenen Spezial-Wissenschaften Wahrheiten genannt werden, zu verallgemeinern und sie in Ausdrücken irgendeines Grundprinzips oder mehrerer solcher zu deuten. Die Naturwissenschaft ist die Dienerin der Philosophie, indem sie von der objektiven Seite aus zu der höchsten Wahrheit des Nicht-Dualismus gelangt. Denn die Phänomene der Wissenschaft bilden einen Teil der Wach-Erfahrung.

In den Phänomenen der Welt der natürlichen und physischen Wissenschaften deutet die Bewegung oder der »Trieb« von Kräften, die sich als Evolution und Involution oder Retrogression, als Integration und Disintegration, Attraktion und Repulsion geben, gleichviel was sie an neuen Formen schaffen mögen, auf Veränderungen hin, welche nicht nur von homogener Einheit zu heterogener Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, sondern auch in umgekehrter Richtung führen. Die Phänomene der Assimilierung, die während dessen was Fortschritt und Wachstum genannt wird, stattfinden, haben die Phänomene der Auflösung, die zur Zeit des Verfalls und Todes auftreten, zur Folge. Aber diese Auflösung bedeutet nur eine andersartige Wiedervereinigung der erlösten Elemente mit ihrer eigenen Art oder mit anderen, um so wiederum auf Einheit deutende, neue Verbindungen einzugehen. Es sind also Prozesse, die einen Teil der Natur zur Mitarbeit mit anderen Teilen bewegen, oder sich deren Zwecken unterzuordnen. Es wird dadurch nur eine fundamentale Einheit der Materie oder der Energie angezeigt, welche der bekundeten phänomenalen Dualität oder Verschiedenheit zugrunde liegt, die sich unaufhörlich durch fortwährende Veränderungen vernichtet, und damit verrät, daß die objektive Welt, wie sie erscheint, nicht permanent ist.

Aber das Ganze der physischen Welt wird als untereinander verbundene Einheit befunden.

f) Der »Trieb« im Menschen, die Natur zu besiegen (Technik), um sie sich für seine Zwecke dienstbar zu machen, ist ein Versuch, die scheinbare Kluft zwischen der Welt der Natur und der des Menschen zu überbrücken. Er zeigt auch, daß die gesamte Existenz ein vollendetes Ganzes ist.

Soviel hat die moderne Wissenschaft uns gelehrt. Allein die Frage ist, durch welchen Prozeß wird uns diese Lektion der Einheit erteilt? Nicht durch Bejahung der Vielheit, sondern dadurch, daß wir sie verneinen. In diesem Sinne ist die Philosophie ein Aufsummieren aller Wissenschaften.

g) Man könnte fragen, welchen Bezug hat die physische Welt auf die nichtphysische, außer daß sie uns befähigt, die darunter verborgenen Wahrheiten zu lernen? Was bedeuten physische Vorgänge wie Stürme und Erdbeben für die Gedanken und Gefühle? Nun, Avasthātraya enthüllt einem jeglichen die große Tatsache, daß die Materialität der äußeren oder Sinnenwelt, und der geistige Charakter der inneren oder Gedankenwelt nicht von derselben fundamentalen Entität, dem »Sein«, genannt Brahman oder Atman verschieden sind. Alles was existiert und alles was gefühlt, gedacht oder wahrgenommen wird, ist Brahman oder Atman. Der »Trieb« selbst ist nur die nie endende Bemühung der objektiven Welt, sich selbst durch Wechsel zu verneinen. Das Subjekt, — nicht das Ego — sondern der Zeuge von allem, ist jenseits von allem Wechsel. Indem man die Sprache der Relativität, oder der Subjekt-Objekt-Beziehung gebraucht, ist der universelle Trieb, der alle Prozesse einschließlich derer des Gedankens bekundet, der »Trieb«, welcher im praktischen Leben auf das Gute und Schöne hinleitet und die Natur in all ihren Aspekten dem universellen Ziele zu bewegt, nur das Bemühen, durch Negieren der Dualität die Realität oder Atman zu entfalten. In der absoluten Wahrheit aber, die durch das Aufhören des »Triebes« bezeichnet wird, gibt es weder Bewegen noch Verursachen oder Denken mehr; das was ist, ist jenseits des Gedankens.

7. Ob man Śankara verstanden hat oder nicht, kann am besten durch den gleichen Wahrheitsprüfstein festgestellt werden. Wenn man die Nicht-Dualität, auf die jener Universaltrieb geht, sieht, so ist man zum Verständnis von Śankara's Philosophie gelangt. Oder auch, soweit jene Wahrheit gesehen wird, soweit ist Śankara verstanden worden.

III: BEIGABE ZUM VERGLEICH VON R. OTTO

ŚUKA'S VERDRUSS UND HÖCHSTER GANG.

Mahabharata, XII, Śantiparva, Moksha-dharma.

Śuka ist der auf wunderbare Weise geborene Sohn des großen Rishi Vyāsa.

Kap. 329: Śuka's Verdruß (nirveda).

Der fromme König Yudhishthira will von seinem Meister Bhishma über den berühmten Rishi Śuka erfahren. Und zwar will er bemerkenswerterweise besonders seinen »Verdruß« verstehen. Dieser Verdruß ist im allgemeinen der Verdruß über das Wesen der Welt und das Unheil in ihr. Aber in diesem Falle ist er mehr, und erst in diesem Mehr liegt die Pointe der Erzählung. Denn Śuka kommt zum »Verdruß« an dem, was seine Meister ihm sagen über das konventionelle Ideal des Brahmanen. Die »Gänge« des gewöhnlichen Brahmanentums genügen ihm nicht. Und von Meister zu Meister, von Methode zu Methode gewiesen, steigert sich nur sein »Verdruß«. Er sucht einen »höchsten Gang«, der ihn direkt und auf seine eigene Weise zum Ueberschwänglichen des »Heiles« (śreyas und niḥśreyasa) führen soll. Und mit Feinheit und durch gut gewählte Kontraste weiß der Erzähler das dunkle Suchen nach etwas, das diesem Heilsbegehrenden aus eigener innerer Anlage, d. h. aus ahnendem direkten Kennen entspringt, bis zum Finden darzustellen. Deutlich ist dieses allmähliche Klarwerden über das ihm selber innerlich Vorgezeichnete, man könnte mit Goethe sagen, über dieses »A priori« seiner eigenen Anlage der Sinn der Erzählung. Dieser Sinn wird dann getrübt dadurch, daß Śuka von der Legende als ein »mahātman« von Anbeginn gegeben war, der als Wunderwesen eigentlich alles schon von Anfang fertig hat, wie der Buddha nach der späteren Legende eigentlich schon im Mutterleibe die höchste Erkenntnis hat. Aber diesen »doketischen« Zug, der eine wirkliche innere Entwicklung unmöglich macht, teilt Śuka ja mit fast allen Helden der religiösen Legende. Man muß ihn vergessen, um den wahren Sinn zu erschauen, wie man am Buddha den »mahāpurusha« vergessen muß, um das Bild des durch große Erschütterungen und im inneren Suchen und Ringen den eigenen »Pfad« findenden, alle anderen »Pfade« mit gleichem »Verdruß« abweisenden »Śākya-Löwen« zu erschauen. — Die Analogien zwischen Śuka und Gautama in dieser Hinsicht sind überraschend, und man könnte sie nach heutiger Methode auf »Stil- und Formgeschichte« reduzieren, wenn man nicht erkennen will, daß nicht nur die Erzählung, sondern vor allem das religiöse Geschehen und Erfahren aus innerer Notwendigkeit selber »Stil- und Form«-Analogien besitzt, die dann notwendig sich auch in Stil und Form der erzählenden Wiedergabe wiederholen müssen. —

Yudhishthira fragt den Bhishma:

1 Vernehmen möchte ich und höchst begierig bin ich, zu wissen, wie Śuka, Vyāsa's Sohn, einst zum Verdrusse gekommen ist.

Man ist fast versucht, zu übersetzen: wie er zu seiner »Bekehrung« gekommen ist. Der fromme König Yudhishthira möchte eine Bekehrungsgeschichte hören. Vyāsa »erweckt« den Śuka. Er schüttelt seinen Sohn aus dem Schlafe des Weltversunkenen auf, zum Teil mit Worten, die in allen Bußpredigten der Welt sich wiederholen könnten. Wie Gautama hat auch Śuka bislang nach der »gewöhnlichen«, d. h. nach der weltlichen Weise gelebt. Und darin ist er auch fast so alt geworden, wie Gautama. Jetzt aber kommt die Wendung. — Hier ist zunächst nichts davon bekannt, daß er ein Wunderknabe war, der »schon als Kind« alle Erkenntnis und den Gesetzeswandel hat und kennt, wie die spätere Legende und die nachfolgende Erzählung von »Śuka's Entstehung« es behauptet.

Bhishma:

[2] Vyāsa's Sohn (Śuka) war bislang nach gewöhnlicher (ungeistlicher) Weise gewandelt, ohne Furcht (vor dem, was nach dem Tode kommt). Als er nun mit dem Studium fertig war, da gab ihm sein Vater Vyāsa die folgende Ermahnung:

Vyāsa:

[3] Den dharma (den du nun gelernt hast) den übe (nun auch) aus. Besiege immer gezügelter Sinne Frost wie Hitze, Hunger wie Durst (die dvandva's) und den Wind. [4] Uebe der Vorschrift (die du nun kennst) gemäß Wahrheit, Redlichkeit, Zornfreiheit, Unverdrießlichkeit, Zucht und Kasteiung, Schonung und Milde. [5] Im Wahren nimm deinen Standort, dem Recht ergeben, alle Unredlichkeit lassend. Zum Lebensunterhalte genieße, was dir bleibt, nachdem du zuvor Göttern und dem Gaste gespendet hast. [6] (Wach endlich auf!) wie kannst du (in Sorglosigkeit) schlafen, da doch dieser Leib nur wie ein Schaum ist, da die Seele in ihm nur wie ein (flüchtiger) Vogel wohnt, und da das Zusammensein mit Liebem so unbeständig ist. [7] Mitten unter Feinden liegend, den immer gerüsteten, wachenden und dir auflauernden, nach einem Spalte (zum Einschlüpfen) suchenden, hältst du Tor nicht Wache. [8] Gezählt sind deine Tage, es schwindet (bald) die Kraft, aufgeleckt wird das Leben (von der eilenden Zeit): Warum stehst du nicht auf, um Eile zu tun! [9] Den Dingen dieser Welt laufen (die Weltkinder) nach, um damit ihr Fleisch und Blut zu mästen, in Schlaf befangen für die Anliegen der anderen Welt — diese argen »Neinsager«[1]). [10] Wer aber, so geistverwirrt, dem Gesetze murrt, der läuft ohne Pfad. Und wer einem solchen folgt, auch der findet Pein. [11] Wer aber freudig die śruti (die »Heilige Schrift«) zur Richtschnur nimmt, und den dharma-Pfad betreten hat, den — hoch an Sinn und stark an Kraft — ehre und befrage, [12] und die Lehre solcher verständigen Gesetzeskundigen festhaltend, zügele mit völligem Aufmerken deine Gedanken[2]),

1) Sie sagen: na asti, = »Nicht ist eine andere Welt«. Darum sind sie »Nastikas«, d. h. Neinsager.

2) Wörtlich: dein Denkorgan, das nach natürlicher Neigung den Sinnesobjekten nachläuft und schwer zu konzentrieren ist.

wenn sie falschen Lauf nehmen wollen. [13] Diese Toren: Nur auf heute denkend sagen sie: »Bis morgen ist noch weit«, und sind voll Sicherheit. Und alles nach Belieben genießend sehen sie nicht das Land des Karman [1]). [14] Du aber, den dharma (nach seinen Einzelheiten) der Reihe nach genau befolgend, steige Stufe für Stufe empor [2]). Du spinnst dich ja wie eine Seidenraupe selber ein (in das Gespinst deines üblen Karman) [3]) und (ebenfalls wie die Seidenraupe) merkst du es gar nicht.

[15] Der Neinsager [4]) ist wie einer, der pfadverloren vom Ufer abgestürzt ist (in die Flut). Solche Leute laß du links, wie ein Stück ausgerissenes Rohr. Vielmehr bau dir ein Boot aus Standhaftigkeit und überfahre damit diesen Strom voll des Wassers der Sinnlichkeit und der Krokodile Begier und Zorn, und die Stromschnelle dieses Daseins. [17] Vom Tode getroffen ist diese Welt, vom Altern gequält. Hin fliehen die »Unfehlbaren« [5]). Drum fahre du über im dharma-Boot. [18] Ob man stehe, ob man liege, der Tod findet einen doch. Vom Tode unversehens gefressen — wie kann da einer noch vergnügt sein: [19] Während er immerfort (Genußgüter) sammelt, ungestillter Begier, überfällt ihn der Tod wie die Wölfin das Lamm und geht mit ihm davon. [20] Ins Dunkle muß der Mensch [6]), drum ergreife er fest die Lampe, aus Gesetzes-Erfüllung und Einsicht bestehend, indem er (zugleich durch beides) Schritt für Schritt ihre Leuchtkraft steigert. [21] Immer wieder in die Netze der Verkörperung fallend erlangt ein Geschöpf nur gelegentlich einmal das Brahmane-sein. (Du bist so glücklich gewesen es zu erlangen, darum) wahre es dir, mein Sohn (und wisse zugleich, daß) dem Brahmanen der Leib nicht geworden ist zur Stillung von Begierden, sondern damit er ihn in diesem Leben plage und kasteie, um so nach dem Tode unvergleichliches Glück zu erlangen.

(V. 23—31 folgt ein offenbar eingeschobenes Lied, das wir hier ausmerzen.)

[32] Große Worte prahlst du daher, aber das Höchste hast du nicht im Auge und (in deiner Vollkraft dich fühlend) kennst du nicht das (kommende) Altern, das langer Hand den Tod vorbereitet. [33] Vorwärts mit dir! Warum sitzest du müßig! Große Gefahr ist dir im Anzuge zu schreck-

---

1) Nämlich die üble Stätte, eventuell die Hölle, wohin ihr böses Karman sie führen wird. Vielleicht auch: die »Rolle«, die das Karman spielt.

2) Grade an diesem Heilswege der traditionellen Erfüllung des »Gesetzes« entspringt hernach dem Śuka sein »nirveda«, sein Verdruß.

3) Du baust dir selbst deinen Käfig.

4) Sowohl der theoretische, der die andere Welt leugnet, wie der nur praktische, der sich nicht um sie kümmert.

5) Die Tage und Nächte nacheinander, die unfehlbar ihr Werk der Lebenskürzung vollbringen.

6) Im Dunkel liegt sein Leben.

licher Verstörung deines Glückes. Schicke dich an! [34] Ehe du im Tode fortgeschleppt wirst (in die Hölle) auf Befehl des (Richters) Yama, tue Fleiß zur Rechtschaffenheit mit strenger Uebung im Hinblick auf den Vernichter. Ehe dich (wie einen Busch) ausreißt mit Wurzel und Anhangendem der Herr (Yama), nicht fragend nach deinem Schmerz, bedenke, wie kurz du hier noch zu leben habest: niemand kann Yama wehren. Ehe der Todeshauch (Yama's Vorläufer) über dich weht, ehe du einsam hingeführt wirst, befleißige dich dessen, was zur höheren Welt führt. Ehe du, beim Hereinbrechen des Furchtbaren schwindelnd, die Himmelsrichtungen nicht mehr unterscheidest, ehe deinem verwirrten Geiste die heilige Schrift (aus dem Gedächtnis) entschwindet, betreibe höchstes Aufmerken (auf den dharma und seine Vollbringung). Ehe du (im Jenseits) Reue haben wirst über deine Werke, die — ob gut oder ungut — beide zuschanden werden, weil in der Berauschung getan [1]), sorge allein, daß du dir »den Schatz« [2]) anlegst. Ehe das Altern dir Kraft, Glieder(gebrauch) und Schönheit raubt und deinen Leib zermorscht, sorge allein, daß du dir »den Schatz« anlegst. Ehe den Leib dir der Endemacher (Tod) spaltet mit seinen Krankheits-geschossen gewaltsam, bis das Leben verrinnt, unternimm große Kasteiung. Ehe die im Leibe hausenden Wölfe (die Leidenschaften), die schrecklichen, von allen Seiten auf dich einstürmen, übe dich in der Pflege verdienstlichen Werkes. Ehe noch du einsam die Finsternis rings um dich schaust, eile. Ehe du goldene Bäume erblickst auf dem Felsengipfel [3]), ehe übler Umgang, Freunde, die in Wahrheit Feinde sind, dich wankend machen in der rechten Erkenntnis, sei eifrig nach dem, was das Höchste ist. Den Reichtum, den kein König und kein Dieb dir rauben kann, und der auch im Tode dich nicht verläßt: den Reichtum verschaffe dir.

[46] Dort teilt man nicht wechselseitig miteinander seine Werke (und ihre Bestrafungen oder Belohnungen), sondern was jedem eigen gehört, das eben (und seine Vergeltung) erlangt man dort. Das wovon man drüben leben wird, das eben muß man sich hier sammeln. Den »Schatz«, der unvergänglich und fest ist, den, mein Sohn, erwirb dir selbst. [48] Nicht etwa bis dein Brei gar gekocht ist, vielmehr ehe er gar ist, verschwindest du plötzlich. [49] Nicht Mutter, Vater, Verwandte, nicht Vertraute und liebe Freunde gehen mit einem, wenn man einsam durch die Enge (des Todes) wandern muß. Nur das eigene Werk — gutes oder übles —, das er früher gewirkt, bleibt (als Gefährte) dem, der nach drüben geht. Gold und

1) Statt in der Beherrschtheit des jitendriya und kritātman.

2) der in Kāth. Up. 2, 10 genannt ist; nämlich der Schatz der Werkverdienste.

3) Nach dem Kommentar ein Todesvorzeichen im Traumgesicht.

Edelsteine noch so viel, ob recht oder schlecht angehäuft, helfen ihm nichts, wenn der Leib dahin fällt. Nicht zur Ruhe kommt dein gewirktes oder unterlassenes Werk (es muß sich notwendig auswirken), und kein Zeuge ist gleich deinem eigenen Selbst (dem Gewissen). Wer dorthin geht, von dem fällt der (verhüllende) Leib ab, und so (hüllenlos) dort eingetreten, ist er allseitig offen dem (prüfenden) Erkenntnisauge (des Richters). Auch Agni, Surya, Vayu, mit in seinem Leibe wohnend, sind Zeugen seines hiesigen Tuns gewesen und werden drüben sein Verdienst prüfen. Darum erfülle deine Pflicht in deinem offenbaren wie in deinem verborgenen Tun, in den Tagen wie in den Nächten, die all (dein Tun) befassen und alles ausspähen [1]).

[56] Auf diesem Lebenswege voller Räuber und widerlicher und ungestümer Stechfliegen rette dein eigen Werk [2]). Denn das eigene (gute) Werk geht (als guter Gefährte) mit nach drüben. Drüben aber teilt man nicht miteinander seine Werke, sondern ein jeder genießt die Frucht des von ihm selber so oder so gewirkten Werkes. Wie die Apsaras' und die großen Rishi's Glück als karman-entsprungene Frucht genießen, so andere, indem sie auf himmlischen Wagen fahren, wohin sie wollen. Was und wie hier Menschen frei von Fehl, reiner Herkunft und fertigen Selbstes [3]), Gutes gewirkt haben, dem entsprechende Frucht erlangen sie drüben. Ueber die Brücke des (von der Tradition geordneten) Hausvaterstandes (und seines Gesetzes) gelangt man zur Teilhabe des Prajapati, Brihaspati und des Indra, höchsten Gang gehend. Tausendmal und abertausendmal sage ich dir darum: »Klare Einsicht und noch einmal: klare Einsicht (in das, worauf es in diesem Leben ankommt)!« Durch sie allein hat auch der Herr (Agni) seinen Glanz (erlangt).

[62] Dreimal acht Jahre sind dir schon vergangen. Du wirst bald fünfundzwanzig. So wirke endlich Verdienstanhäufung, denn deine Jugend vergeht. Ehe der Endemacher dich packt und die Kelter dir macht, um dir das Leben auszupressen zum Rauschtrank für sich, stehe auf und eile zur Gesetzeserfüllung. Nur du selbst wirst einst beim letzten Gange deine eigene Vorhut und Nachhut sein müssen. Doch was wird dir da noch eigene Bemühung, was fremde helfen! Der »S c h a t z«, der in solcher Gefahr allein allen Guten auf diesem einsamen Wege nach drüben hilft: d e n S c h a t z allein dir anzulegen trachte. Mit Wedel, Wurzel und Anhängsel

---

1) Tage und Nächte werden als carin, als Späher vorgestellt.

2) Laß es dir nicht stören oder seine Frucht rauben.

3) Wer jitendriya ist, d. h. wer seine Sinne gebändigt hat, der wird dadurch kritātman, d. h., einer, in dem das Selbst hergestellt, fertig geworden ist.

reißt der Herr (Tod den Busch) fühllos fort und keiner ist, der ihm wehrt. So schaffe dir einen Hort von Verdienst.

[67] So habe ich dir, mein Sohn, meine Ermahnung erteilt. Mache sie dir durch eigene Erfassung und durch weitere Ueberlegung selbst noch weiter deutlich.

(Deutlich ist hier das Ende der Rede des Vyāsa. Vers 68—92 sind Einschub, wie schon das veränderte Versmaß vermuten läßt.)

Bhishma:

[93] Als Śuka diese heilsame Rede Vyāsa's vernommen, da ging er davon und verließ den Vater, der ihn doch das Heil zu lehren sich bemühte.

(Śuka ist durch die Worte des Vaters zum nirveda am Welttreiben gekommen. Und doch verläßt er ihn, nämlich um sich einen bessern Lehrer zu suchen. Denn diese Lehre dient ihm nicht. Sie treibt ihn auf den Brahmanenweg gewöhnlicher Art, der in pünktlicher Regelerfüllung in penibler Beobachtung von tausend Einzelregeln besteht, die »der Reihe nach« abgeleistet werden sollen. Er treibt ihn auf den Weg der drei gewöhnlichen aśrama's (Lebensstände mit ihrem besonderen dharma), besonders zunächst zum aśrama des Hausvaterstandes, der für den höheres Heil und direktes Heil begehrenden nur Aufhaltung, Anhaftung und Fessel ist. »Der Schatz«, nämlich erfüllter Zeremonien und Einzelwerke, der angelegt werden soll, ist hier die Lebensaufgabe. Und der »höchste Gang« geht hier zu Indra, zu seinen Apsaras' und zu seinen himmlischen Wagen. Offenbar im Protest gegen solchen »höchsten Gang« und gegen dieses Lebensziel der »Werkgerechtigkeit« und s e l b e r sich einen besseren Lehrer suchend geht Śuka hier davon. Er läuft dem Vater aus der Lehre. Und er verläßt die Brahmanen und die Brahmanenweisheit überhaupt, denn er geht zu dem berühmten Heilslehrer Janaka, der ein Kshatriya ist, um hier zu lernen, was sein Vater offenbar nicht weiß. — Diese, durch das kurze, aber verräterische Schlußsätzchen angedeuteten Verhältnisse werden nun in der folgenden Erzählung nach Möglichkeit verdeckt. Denn nach dieser verläßt Śuka seinen Vater nicht, sondern wird von ihm selber fortgeschickt zu Janaka. Und dieser selber muß einmal über das andere versichern, daß er ja nichts mehr wisse als Vyāsa selber und daß er sein Wissen eigentlich von Vyāsa selber erhalten habe. Zugleich brechen doch die wahren Verhältnisse immer wieder durch.)

Kap. 330 fällt völlig aus der Erzählung heraus und steht an denkbar falschestem Platze.

Kap. 331. Śuka's wunderbare Entstehung.

Yudhishthira ist durch das Vorhergehende nur um so gespannter geworden, über Śuka's weiteren Gang zu hören. Zugleich will er auch über seine Herkunft und über anderes wissen.

Yudhishthira:

[1] Wie ist denn dieser Śuka, Vyāsa's frommer Sohn entstanden? Wie ist er zu höchster Vollendung gekommen? Mit wem hat ihn Vyasa erzeugt? Denn wir wissen doch nicht von einer Mutter Śuka's und wir kennen nicht seine trefflichste Geburt. Wie ward ihm, schon als er noch ein Knabe war, das auf Kenntnis des Subtilen gerichtete Interesse, wie es in dieser Welt sich bei keinem zweiten findet? Das möchte ich alles ausführlich

hören. Denn ich kann mich nicht satt hören am Ambrosia (der Erzählung) von ihm. Darum erzähle mir in rechter Reihenfolge ausführlich Śuka's Größe, seinen Atmān-Yoga und seine Wissenschaft [1]).

Bhishma:

[10] So will ich dir Śuka's Geburt und die Frucht seines Yoga erzählen, auch seinen höchsten Gang, schwer zu verstehen denen, die nicht ihr Selbst vollendet haben.

[11] Einst weilte auf dem mit Wäldern voll Karnikarablumen bedeckten Gipfel des Meru Mahadeva (Rudra-Śiva), umgeben von seinen Scharen furchtbarer Geister. Bei ihm war Devi (sein Weib), des Himalayakönigs Tochter. Zu gleicher Zeit übte dort Vyāsa, der hohe, himmlische Kasteiung, der Yogaübung beflissen, indem er sich in sich selbst versenkte. Fest sich konzentrierend übte er Kasteiung, um einen Sohn zu erlangen, mit dem Wunsche: »Dem Feuer, Erde, Wasser, Wind und Luft gleich möge mein (künftiger) Sohn sein an Kraft!« So, mit stummem Begehren, warb er um die Gunst des Götterherrn (Śiva) mit einer Kasteiung, zu schwer für die, die nicht ihr Selbst vollendet haben. [16] Er stand da hundert Jahre lang, nur von der Luft lebend, versöhnend den Mahadeva, den vielgestaltigen, Uma's Gemahl.

[17] Während alle Deva-rishis und Brahma-rishis und die Weltenhüter, die Sadhyas und Vasus, die Adtiyas und Rudras samt Sonne und Mond, Maruta und die Maruts samt den Meer- und Flußgöttern, die Aśvins, Gandharvas, Narada und Parvata, Viśvasu der Gandharva, die Siddhas und die Apsaras den Weltenherrn verehrten, strahlte er, Rudra-Mahadeva, der Machthabende mit dem schönen Karnikarakranze in seinem Glanze.

[21] In diesem himmlischen lieblichen Walde, voll von Devas und Rishis also übte ohne Wanken jener Rishi um des Sohnes willen höchsten Yoga, ohne daß sein Atem ihm verging, noch Müdigkeit ihn überkam: es war allen drei Welten wie ein Wunder. Die Büßerflechten des Angespannten mit unermeßlichem tejas sah man lohen von der Glut (seiner Yoga-anstrengung) gleich dem Glanze Vaiśvanara's; so hats mir Markandeya selber mitgeteilt, als er mir seinerzeit die Göttergeschichten erzählte. Und bis heute glänzen, von jener Kasteiung entflammt, Vyāsa's Flechten feuerrot.

[26] Wegen solcher Kasteiung und seiner Ergebung gegen ihn ward Maheśvara ihm gnädig, faßte im Geiste zustimmenden Entschluß, und lächelnd sprach der erhabene Dreimuttersohn: »[27] Ein solcher Sohn, o Dvaipayana soll dir werden und wie Feuer und Wind, wie Erde und Wasser

1) Vielleicht ganz konkret: seine wunderbare Herkunft, seine Selbst-Anschirrung und sein Gelangen zur höchsten Erkenntnis.

und wie der Aether selbst so r e i n soll dein großer Sohn werden. Er soll ihr W e s e n und ihre E r k e n n t n i s haben, soll sie zum S e l b s t e und zur S t ü t z e haben, und soll, Ruhm erlangend, die d r e i W e l t e n mit seinem tejas einhüllen (indem er zum All selber wird).

(Mahadeva erfüllt die Bitte des Vyāsa. Aber er erfüllt sie zugleich »über Bitten und Verstehen«. Denn Vyāsa hatte um einen Sohn gebeten, der »die Kraft« der fünf Elemente haben möchte, er denkt an den Zauber-yogin, der mit den Elementarkräften ausgestattet Wunderwerke verrichten soll und an dem er sich selber erfreuen will. Mahadeva aber, ohne daß es Vyāsa versteht, gibt ein höheres Versprechen. Šuka soll ein Yogin höherer Ordnung werden, der die überweltliche »R e i n h e i t«, das šuddha-sattva dieser Wesenheiten aufnehmen, der ihr Wesen, ihr Selbst, der endlich das »All« selber erlangen und werden soll, nicht, indem er von jenen und diesem absorbiert wird, sondern im Gegenteil, indem er »sarvabhuta«, all-wesend wird, das All in sich aufnehmend, in allem lebend, die drei Welten als all-wesender mit seinem tejas einhüllend.)

[10] Kap. 332.

(Vyāsa kehrt heim. Beim Feuerreiben wird ihm auf wunderbare Weise aus dem unteren Reibholze ein Sohn geboren. Sein Name ist Śuka (Papagei)).

[10] So entstand Śuka, schön wie das beim Opfer entflammte, die Spende emportragende Feuer, lohend gleichsam von tejas. Seines Vaters treffliche Gestalt und Farbe (zugleich Kaste) tragend erglänzte er da, vollendeten Selbstes, lohend wie rauchloses Feuer. Und die Gangā, der Ströme beste, kam in eigener Gestalt und taufte ihn mit Wasser auf dem Rücken des Meru. Aus der Luft fiel (von Mahadeva verliehen) der Stab und das schwarze Fell [1]) für Śuka herab, die Gandharven sangen, die Apsaras tanzten, die Götterpauken erschollen tausendfach. Višvasu, Narada und Tumbaru, die Gandharven Haha und Huhu priesen seine Entstehung. Śakra und die übrigen Welthüter, auch die Devas und die Deva- und Brahma-rishis kamen herbei. Himmlische Blumen regnete Maruta herab, und die ganze Welt, die bewegliche und die unbewegliche war erfreut. Der hochsinnige (Mahadeva) selbst, groß an Licht, samt Devi führte den eben geborenen ein beim Lehrer, Śakra schenkte ihm den Krug, den himmlischen, wunderbar anzuschauenden und Götterkleider. Schwäne, Hundertfiedrige (Pfauen) und Śarasas (eine Art Wasservögel) machten pradakshina, auch Papageien und Häher zu tausenden.

[21] Als so der Reibholzentsprossene, groß an Licht, seine wunderbare Geburt erlangt hatte, wohnte er dort (bei seinem Vater), der verständige, als Brahmacarin, gesammelten Geistes. Die Vedas samt den Geheimschriften (Upanishads) und den Leitfäden nahmen alsbald bei dem ebengeborenen ihre Stätte wie bei seinem Vater. Zum Lehrer wählte er sich, seiner Brahmanenpflicht gedenk, den Brihaspati, kundig der Vedas, der

1) Die Abzeichen seines Standes.

Vedanga's und der Auslegungen, lernte alle Śastra's, den Itihasa insgesamt, und die Gesetzbücher, gab dann seinem Lehrer das Lehrgeld, kehrte nun als fertiger Muni heim (zu seinem Vater) und unternahm keusch und gesammelten Geistes große Kasteiung. Trotz seiner Jugend ward er bald aufgesucht von Gottheiten und Rishis wegen seiner Erkenntnis und großen Kasteiung.

[27] Aber sein Geist fand kein Genügen am üblichen Drei-aśrama-Leben,das das Leben des Haus- und Familienvaters zur Voraussetzung hat. Denn nach dem Erlösungsdharma (selbst und direkt) schaute er aus.

Kap. 333.

[1] Darum kam er, auf Erlösung allein bedacht, einst zu seinem Vater, ehrte ihn als Guru in Züchten und nach dem Heil begierig fragte er ihn: [2] »Ehrwürden ist erfahren in den Erlösungswegen. So möge er sie mir verkündigen, damit meinem Gemüte höchste Stillung wird«. Ihm erwiderte der hohe Rishi: »Studiere, mein Sohn. Studiere die Erlösungslehre und ihre verschiedenen Wege (Lehrsysteme)«. Und auf die Weisung des Vaters hin (machte sich Śuka ans Werk und) studierte die ganze Yoga- und Sānkhyalehre. Als nun Vyāsa meinte, daß er diese Heilslehren binnen habe, und ihn für wunder wie herrlich und dem Brahman gleich an Gewalt hielt, da (war Śuka offenbar wieder nicht zufrieden, und Vyāsa) sagte zu ihm: »So gehe denn zu Janaka, dem Könige von Mithila. Der wird dir den ganzen Lehrgegenstand der Erlösung mitteilen« [1]).

[7] So ging Śuka auf Antrieb seines Vaters zu König Janaka, ihn zu fragen nach dem endgültigen Dharma und nach dem höchsten Gange. [8] Der Vater hatte ihm (beim Abschiede) noch gesagt: »Gehe auf Menschenweise, bescheidentlich (nämlich zu Fuße, wie andere Menschen, ohne deine Yogakraft anzuwenden). Nicht mußt du gehen mit Anwendung deiner »Macht«, indem du etwa durch die Luft fliegst. Geh mit Lauterkeit (der Absicht). Trachte nicht nach Genüssen. Suche nicht nach Besonderem (nach Auffallendem), denn das schafft Anhaftung. Tritt auch nicht selbstherrlich auf gegen diesen frommen König, sondern untergib dich ihm. Dann wird er deine Zweifel lösen. Er ist im Gesetz erfahren und der Heilsbücher kundig. Außerdem ist er mein früherer Opferherr (bei dem ich Hauspriester war). Darum tue ohne Bedenken, was er dir sagt.«

[12] So ermahnt ging Śuka, der gesetztreue Muni, gen Mithila und zwar zu Fuß, obschon er in der Luft Land und Meer hätte überfliegen können. Gebirge, Flüsse, Badestätten, Seen, Wälder voll Schlangen und Getier

1) den Śuka also trotz seiner vom Vater vermeinten Herrlichkeit und Brahmangleichheit keineswegs gefunden hatte.

und Haine durchzog er, kam nacheinander durch die Gegenden von Meru-, Hari- und Himalaya-Gebirge und gelangte so nach Indien und zog, nachdem er so viele Länder, bewohnt von Hunnen und Chinesen, geschaut hatte, ins Arierland ein. Seines Vaters Wortes eingedenk und immer nur auf jenes eine Ziel sinnend, ging er (ohne Zeit mit Nebenwegen zu verlieren) stracks geradeaus, wie der Vogel in der Luft [1]). Reizende Weiler, blühende Städte und viel Köstliches sah er — ohne sie zu sehen (weil ganz von seinem Ziel erfüllt). Auch an lieblichen Gärten, Tempeln und Wallfahrtsplätzen kam er vorüber und betrat das Land der Videhas, gehütet von Janaka, dem rechtsbeflissenen Könige. Da gab es viel Dörfer, voll von Speise und Trank, mit vollen Kornspeichern und Triften, mit vielem Vieh und viel Reis und Gerste, und prächtige Lotosteiche mit Gänsen und anderen Wasservögeln. Zuletzt kam er zu dem Mithila umgebenden reizenden üppigen Haine, voll von Elefanten, Rossen, Männern und Weibern. Aber sie schauend wie einer, der nicht schaut, zog er unbewegt hindurch, im Gemüte immerdar jene Last (seines inneren Dranges) tragend und immerdar nur sinnend auf jenes eine Ziel. Endlich kam er nach Mithila selbst, in sich gewandt und gesammelten Geistes.

[25] Die Torwächter verwehren ihm den Eintritt. Doch als sie ihn da stehen sehen in dhyana versenkt, wie ein mukta [2]), da lassen sie ihn eintreten. [26] Er betritt die Königstraße, voll von reichem Volke, kommt zum Königsschlosse und will unbedenklich eintreten. Auch hier verbieten es ihm die Wächter mit grobem Wort. Er blieb stehen, ohne Zorn über ihre Grobheit, [28] und obschon von Hitze und langer Fahrt gequält, von Hunger, Durst und Ermattung befallen, ward er doch nicht schwach, ermüdete nicht und ging nicht einmal aus der Glut (in den Schatten). [29] Da ward doch einer der Wächter besorgt (vor dem etwas unheimlichen Heiligen), als er den Śuka dastehen sah, glänzend wie die Sonne im Mittag. Er ehrte ihn schicklich, grüßte ihn, die Hände zusammenlegend (und zur Stirn erhebend) und ließ ihn dann in den ersten Hof eintreten. [31] Da setzte Śuka sich nieder, auch hier (mitten im Palaste) an nichts als an Erlösung denkend, gleichgültig gegen Schatten oder Hitze, immer gleich licht. [32] Nach einiger Weile kam einer der Königsräte heraus, grüßte ihn und ließ ihn in den zweiten Hof eintreten. Dort befand sich, an die Privatgemächer anstoßend, reizend mit Blütenbäumen umgeben, ein großer Platz mit wohlverteilten Wasserläufen für Wasserspiele, dem Spielplatze des Gandharvenkönigs Citravatha ähnlich. [34] Der Minister meldete dann den Śuka dem Könige, wies ihm einen Ehrenplatz an und

1) »As the crow flies«, sagen die Engländer.

2) Wie ein »Heiliger«, würde man im Westen sagen.

ging wieder fort. Da eilten schöngekleidete wohlgewachsene junge holdblickende, feine rote Gewänder tragende, goldgeschmückte, in Geplauder und Gesang geübte, in Tanz und Lied erfahrene, lächelnd anredende, an Schönheit Feen gleichende, zu liebevoller Aufwartung geschickte, feinen Betragens und guter Art kundige Frauen, die Tänzerinnen (des Königs), über 500 an Zahl herbei, brachten Fußwasser und das übrige (was zum Empfange des Gastes erforderlich ist) herbei, ehrten ihn und erquickten ihn mit süßen Speisen, der Jahreszeit entsprechenden. Als er gegessen, führten sie ihn dann in jenen anstoßenden Park, zeigten ihn mit allen Einzelheiten, scherzten, lachten und umspielten singend, guter Art kundig, den Mann von edler Art. Er aber, der Reibholz-entsprossene, reinen Selbstes, entschlossen, im Dreiwerk (von Opfer, Studium und Almosen) fest, gebändigter Sinne wie bezwungenen Zornes, läßt (bei diesem Treiben der Zudringlichen) sich weder von Freude noch von Zorn erregen. [42] Da bereiteten die herrlichen Frauen ihm das Lager, ein himmlisches, wünschenswertes, juwelengeziertes mit kostbaren Decken. [43] Śuka aber (kehrt sich auch daran nicht) reinigt nur die Füße, vollzieht das Abendritual und setzte sich dann auf einen reinen Sitz um wieder über jenes einzige Ziel zu sinnen. Er betrieb dann in der Frühnacht Versenkung und nachdem er (geistig) geopfert hatte, überließ er sich um Mitternacht der Regel gemäß für einige Zeit dem Schlafe, erhob sich dann wieder und nach vollzogener Reinigung gab er sich wieder, obschon wieder von den Frauen umringt, ganz nur dem Dhyana hin. So brachte er auch, ohne sich wankend machen zu lassen, regelgemäß den Rest des Tages und die folgende Nacht im Königshause hin.

Kap. 334.

[1] Da kam der König Janaka mit seinen Räten zu dem Sohne seines Guru, den Hauspriester und alle Hofleute, auch einen Thron und vielfaches Geschmeide voranschickend und das Gastgeschenk selber auf seinem Kopfe tragend. Den Thron, mit vielen Juwelen geziert, mit köstlichen Decken bedeckt, allseits schön und gedeihlich, trug der Hauspriester. Aus seinen Händen nahm ihn nun der König, indem er ihn mit eigener Hand anfaßte, und übergab ihn so eigenhändig als sehr hohe Ehrenerweisung dem Sohne seines Guru, und als dieser sich darauf gesetzt hatte, ehrte er ihn dem śastra gemäß, reichte ihm das Fußwasser und gab ihm dann das Gastgeschenk und eine Kuh. [6] Śuka nahm diese von Segenssprüchen begleitete Ehrengabe dem Zeremoniell gemäß entgegen, bestätigte die Kuh-schenkung und fragte respektvoll den König und seine Umgebung nach ihrem Wohlergehen, ob es beständig und mit guter Gesundheit sei. Zugleich forderte er den König auf, sich zu setzen,

worauf dieser, ein Mann von adliger Art und Abstammung, mit seinem Gefolge auf dem Boden Platz nahm, die Hände zusammenlegte und seinerseits den Vyāsa-sohn nach seinem Wohlbefinden fragte, und ob es beständig sei. [10] Dann sprach Śuka: Mein Vater sagte mir: »Wohl dir! Kundig der drei Menschenziele, des Gewinnes, des (religiösen) Verdienstes und der Erlösung ist der Videher-könig, Janaka geheißen, mein einstiger Opferherr, weitberühmt. Gehe du eilends zu ihm, wenn in deinem Herzen ein Zweifel ist hinsichtlich des Handelns und Nichthandelns (hinsichtlich des Werkes und der Aufgabe des Werkes). Er wird deinen Zweifel lösen«. So vom Vater angetrieben bin ich denn zu dir gekommen um dich zu fragen. Das also mögest du mir der Wahrheit gemäß sagen, o bester der Gesetzestreuen, nämlich, was ein Brahmane hier tun soll und was das Wesen des Heilszieles ist. Wie wird Erlösung erlangt? durch Erkenntnis oder durch Kasteiung?«

Janaka:

[14] Was ein Brahmane von seiner Geburt an zu tun habe, das vernimm. Nachdem er die Schülerweihe empfangen hat, soll er den Veda studieren, mit Kasteiung, Gurudienst und Keuschheit seine Pflicht erfüllend gegen Gottheiten und Rishis ohne Murren. [26] Hat er den Veda gelernt und sein Lehrgeld bezahlt, dann soll er, vom Lehrer entlassen, nach Hause kehren, und soll im Hausvaterstande, seinem Weibe treu, verweilen, und soll der Regel gemäß ohne Verdruß und zufrieden die Opferfeuer anlegen und hegen. Er soll Sohn und Enkel erzeugen und dann in den aśrama (Stand) des Waldeinsiedlers eintreten, dieselben Feuer śastra-gemäß verehrend, und Gastfreundschaft übend. Zuletzt soll er, die Feuer geistiger Weise in sich selbst übertragend, von den »Gegensätzen« und den Begierden frei geworden im Brahmanstande (des parivrajaka bis zu seinem Tode) verweilen.

Śuka:

[20] Wenn nun aber Erkenntnis und Wissen einem unmittelbar und dauernd im Herzen entstanden sind, muß ein solcher auch notwendigerweise jene drei Stände durchmachen? Das frage ich Euch. Das mögt Ihr mir sagen. Wie es damit nach dem wahren Veda-sinne steht, das o König Janaka, sage mir.

Janaka:

[22] Ohne Erkenntnis und Wissen (jn̄ana und vijn̄ana) gibt es jedenfalls keinen Zugang zur Erlösung. Und weiter, zum jn̄ana — so wird gelehrt — gibt es keinen Zugang ohne einen Guru. Der Guru ist der Kapitän, sein Jnana ist das Schiff, so heißt es hier. Schiff und Kapitän darf aber erst

hinter sich lassen, wer, durch sie selbst zur Erkenntnis gekommen, sein Ziel erreicht und die Ueberfahrt vollendet hat [1]).

Und ferner: jedenfalls für den dauernden Bestand der Welten [2]) und der Werke haben die alten Meister den Dharma mit der Ordnung der vier Stände (und ihrer gesonderten Berufspflichten) versehen. Erst, wenn man durch viele Geburten hindurch in dieser so gestaffelten (aśrama-) Ordnung der Werkübung zuletzt dahin kommt, alles Werk, gutes wie übles, abzustreifen, kann das erreicht werden, was »Erlösung« genannt wird.

[26] Aber allerdings: für den besonderen Fall, daß jemand durch viele Geburten hindurch seine (geistigen) Organe bereits andauernd vervollkommt hat, dadurch reinen Selbstes geworden ist (und in dieser Form) seine letzte Geburt antritt, kann er (ohne die drei andern Stände durchzumachen) schon im ersten Stande Erlösung erreichen. Wer das aber erreicht hat, für ihn, den Erlösten, das Ziel gefunden habenden, sind die drei andern aśrama's zwecklos beim Begehren nach dem Höchsten. Ein solcher (kümmert sich nicht um Opfer- und Standeswerk, aber) immerfort soll er meiden die aus den guna's rajas und tamas (Trübe und Dunkelheit) stammenden Fehler, er soll den Weg des (höchsten guna, des) sattva betreten und auf diesem erschauen sein Selbst durch das Selbst, und in allen Wesen sich selbst, und alle Wesen in sich selbst. Wer so schaut, der wird wie der Fisch mitten im Wasser nicht befleckt.«

(So weit dient dem Śuka die Rede des Janaka. Aber was folgt, bleibt hinter dem von ihm dunkel gesuchten zurück.)

[30] Wenn er aus diesem Leben abgeschieden ist (das er in normaler Weise wartend zu Ende leben muß) wird er dann wie ein Vogel (aufsteigend zur höheren Welt) dort die Endlosigkeit (der Dauer seines Seins) erlangen, alle Leiber für immer abgestreift habend, frei geworden von den Gegensätzen und zur Ruhe gelangt. Hierüber vernimm ein altes Lied vom König Yayāti, wie es von Zwiegebornen, kundig der vom Heil handelnden Weistümer im Gedächtnisse bewahrt ward:

»Licht ist im Selbst, sonst nirgendwo. Das Eine und Gleiche ist es in allen Geschöpfen.
Es kann in eigener Schau geschaut werden von dem, der gesammelten Geistes ist.
Vor dem andere sich nicht zu fürchten brauchen und wer sich selber nicht fürchtet vor andern,

1) Von den aśrama's ist also jedenfalls, so sagt Janaka, der Stand des Schülers unvermeidlich. Aber diesen hat ja Śuka hinter sich.

2) Nicht nur der »gesellschaftlichen Ordnung«, sondern auch für den Weltlauf, der vom Opferwerk abhängt.

Wer nichts wünscht und nichts haßt, der gelangt zum Brahman.
Wer keinem der Wesen böses Verhalten erweist,
Weder mit Werk noch Wort noch Wunsch, der gelangt zum Brahman.
Sich rüsten durch das manas[1]), den Neid lassen, der den Geist trübt,
Lust und Verblendung aufgeben — von da aus erreicht man Brahmanschaft.
Wenn er allen Wesen gegenüber, was er auch von ihnen höre oder schaue,
In Gleichmut bleibt, der Gegensätze ledig, der gelangt zum Brahman.
Wer auf Lob und Tadel mit Gleichmut schaut, auf Gold und Blech, auf Wohl und Weh,
Auf Kalt und Heiß, auf Nutzen und Schaden, auf Liebes und Leides,
Auf Leben und Tod — der gelangt zum Brahman.
Wie die Schildkröte ihre ausgestreckten Glieder wieder einzieht,
So soll der Bhikshu seine Sinne durch das manas zusammennehmen.
Wie man in einem dunklen Hause mit einer Lampe sehen kann,
So kann man mit der Einsichtsleuchte das Selbst betrachten.« — —

Janaka schließt seine Rede mit der höflichen Versicherung, daß Śuka ja selber alles am besten wisse:

[41] (Aber warum rede ich dieses:) Ich sehe ja, daß dieses alles schon bei dir vorhanden ist. Auch alles was noch nicht gesagt ward, weißt du ja längst selber der Wahrheit gemäß. Durch deines Guru Huld und deine eigene Wißbegier bist du ja längst wissend geworden und hast das Ende aller Lehrgegenstände erreicht.

(Die folgenden Worte aber führen weiter. Mit Tiefblick erkennt Janaka die hohe Geistesart Śuka's und den in seiner eigenen Natur gelegenen Grund seines Zweifelns und Suchens, tut ihm sein eigenes Wesen kund und gibt ihm den entscheidenden Anstoß, demgemäß zu handeln. Und dieses, neben der Belehrung darüber, daß für ihn die aśrama's nicht nötig sind, ist der eigentliche Gewinn Śuka's aus der Unterweisung Janaka's.)

[44] Ohne daß du es selber weißt, ist unüberbietbar deine Einsicht, unüberbietbar dein Gang, unüberbietbar deine Yogaherrlichkeit. Obschon die Erkenntnis längst (dunkel) in dir vorhanden ist (und dich voran treibt), trittst du diesen höchsten Gang nicht an, weil du dich des Heiles ermangelnd wähnst auf Grund deiner Jugend, deiner Zweifel, und deiner Furcht [2]). Jetzt aber wo du durch einen wie mich [3]) von deinen Zweifeln befreit bist und die Knoten des Herzens dir gelöst sind, wirst du mit reinem festem Entschlusse diesen höchsten Gang (aus dir selber finden und) antreten. Die Erkenntnis ist in dir da, von Begierden bist du schon

1) Und so ein jitendriya werden.
2) Aus Vers 47 ist Bhavān zu ergänzen.
3) Durch einen so unbedeutenden wie mich. Bescheidenheitsformel.

frei, dein Sinnen (auf die Erlösung) ist fest. (Also zerreiße selber die Fesseln und entschließe dich), denn ohne starken Entschluß kommt man nicht zu jenem Höchsten. Lust und Leid sind dir gleich, begierlich bist du nicht, weder Verlangen nach Gesang und Tanz noch Leidenschaft regt sich in dir. An Verwandte bist du nicht gebunden, Furcht vor Gefahren hast du nicht. Gold gilt dir gleich dem Erdklumpen und Stein. So sehen ich und alle Einsichtigen, daß du den Weg, den höchsten, unverweslichen, unvergänglichen ja längst angetreten hast. Das, was die Frucht des Brahmanen und was das Wesen des Erlösungszieles sei, hast du mich gefragt. Du bist ja mitten darin! Für dich gibts nichts weiter zu fragen.«

(Die Bahn für Śuka ist nun frei, denn die Ausnahme vom allgemein gültigen aśrama-Zwange trifft nach Janaka's Tiefblicke auf ihn zu, und dieser »Zweifelsknoten seines Herzens« ist endgültig für ihn gespalten. Aber das große Erlebnis der »Allwerdung«, das nur durch den Entschluß zu gewaltsamem Hindurchbrechen in mächtiger Yoga-Konzentration erreicht werden kann, ist noch nicht reif. Darum findet er auch zunächst diesen »Entschluß« noch nicht. Er kehrt noch einmal zum Vater zurück, und der Erzähler hat Gelegenheit durch Schilderung des Idylls im traditionellen Brahmanenheime Vyāsa's und durch Kontrastierung mit den übrigen Schülern Vyāsa's das Außerordentliche von Śuka's höchstem Gang fein vorzubereiten.)

Kap. 335.

[1] Auf diese Worte hin zog Śuka, gereiften Selbstes, nach gewonnener Lösung seines Zweifels, mit seinem Selbst eingegangen in sich selbst und das Selbst schauend durch das Selbst, still von dannen, glücklich über das erreichte Ziel und beruhigt, dem Winde gleich (an Eile), das Antlitz gen Norden gewendet, zum Śaiśira-gebirge (der Wohnstätte Vyāsa's).

(Dieses Gebirge liegt, wie wir gesehen haben, hoch im höchsten Norden, weit jenseits des Himalaya, ja des Meru und Hari-Gebirges, jenseits auch vom Hunnen- und Chinesenland. Der Redaktor verwechselt es aber trotzdem mit dem Himalaya und legt darum hier eine Schilderung desselben und eine Erzählung von Ortslegenden, obendrein mit einem ganz zwecklosen Auftreten des Narada ein, die wir ausscheiden.)

[25] Auf der Ostseite an einem abgelegenen Bergeshange dieses herrlichen königlichen (Śaiśira-)Gebirges lehrte Vyāsa die Veden seine vier Schüler, nämlich den Sumantu, den herrlichen Vaiśampayana, den hochweisen Jaimini und den kasteiungsreichen Paila. Am Gebirge angekommen erschaute der Reibholzentsprossene, wie die Sonne am Himmel reinen Selbstes, die liebliche Stätte der Siedelei seines Vaters. Und alsbald erschaute auch Vyāsa ihn, seinen Sohn, der Sonne an Glanz gleich, mit tejas umgeben wie lohendes Feuer, gleichgültig gegen Baum und Fels und alle anderen Sinnesdinge, Yoga-angeschirrt, wie er gleich einem von der Sehne geschnellten Pfeile herankam. Er kam und berührte die

Füße seines Vaters und nahte mit Gruß auch den andern nach Gefallen [1]. Dann erzählte er dem Vater freudigen Herzens die ganze Unterredung mit Janaka.

(Es wird nun erzählt, wie Vyāsa ihn und seine Schüler weiter lehrt, bis diese absolviert haben, wie die Schüler dann entlassen werden und nach Indien ziehen, um hier den gewöhnlichen Beruf des Hauspriesters und Lehrers auszuüben, während Śuka daheim bleibt. Vyāsa ist traurig über die Trennung von seinen Schülern und läßt voll Schwermut ab vom weiteren Studium. Da kommt Narada und ermahnt ihn, mit seinem Sohne Rezitation und Studium des Veda wieder aufzunehmen, und erzählt zur Unterhaltung von beiden geschwind noch einige Geschichten, die mit der Erzählung nichts zu tun haben. Vyāsa nimmt mit Śuka das Studium wieder auf. Da aber greift Vischnu selbst ein und unterbricht dieses für den Helden der Erzählung längst überflüssige Geschäft).

Kap. 336.

[46] Auf Narada's Wort hin trieb Vyāsa mit Śuka wieder die Vedarezitation und mit seinem lauten und kunstgerechten Getön erfüllte er sozusagen die Welt. Als die beiden so übten und alle die vielen Gesetze vortrugen, da begann ein Wind, von einem Seesturme aufgeregt, sehr mächtig zu stürmen. Da sagte Vyāsa: »Mit dem Studium ist es vorbei«. Śuka, auf diese Weise vom Vater zurückgehalten, wollte wissen, warum.

(Er will wissen, warum der Wind das Studium verhindert. Hierauf gibt Vers 77 die Antwort. Der Redaktor aber nimmt die Gelegenheit, eine Theorie aller möglichen Windarten, der Leibes- wie der äußeren Winde, zu entwickeln, die wir überschlagen.)

[77] (Vyāsa antwortet): »Ein Wunderzeichen (von Vischnu) ist es, daß dieser gewaltige Berg plötzlich durch diesen (unversehens) hervorbrechenden Sturm erschüttert wird. Nichts anderes als Vischnu's eigener Hauch ist nämlich dieser Wind. Sodald er sich mit Ungestüm plötzlich erhebt, dann taumelt die Welt. Bei so heftigem Wehen studieren die Brahmankundigen das (Wort-)brahman nicht. Denn es heißt: »Windscheu ist das (Wort-)brahman (= Veda)«. Es würde daher, wenn bei Sturm rezitiert, sich gequält fühlen.« Nachdem er so gesprochen, ging Meister Vyāsa (für einige Zeit) fort zur Himmelsgangā, (vermutlich um die Zeit mit einer Pilgerfahrt auszufüllen) [2], nachdem er seinem Sohne noch zugerufen hatte: »S t u d i e r e , s t u d i e r e«.

Kap. 337.

(Den allein gelassenen Śuka besucht Narada, und Śuka stellt auch ihm seine Fragen.)

[1] In dieser Zwischenzeit kam Narada wieder zu Śuka, der seinem Studium oblag, zugleich voll Verlangen, nach Veda-Dingen zu fragen. Er bot dem Rishi die Gastspende und ehrte ihn nach Veda-Vorschrift. Darüber erfreut sprach Narada: Sag mir, was Heilvolles ich dir gewähren

---

1) D. h. mit weniger strengem Zeremoniell.

2) Vielleicht hatte das üble Omen ihn zu solcher Pilgerfahrt veranlaßt.

soll. Śuka erwiderte: »Verhilf mir zu dem, was in dieser Welt das wahrhaft Dienliche ist«.

(Narada hält eine sehr weitschweifige Rede, deren Hauptpointe das Leidvolle dieses Weltseins ist. Weltverdruß zu erzeugen, gutes Karman zu wirken, um damit den Gang der Devas zu gehen — viel mehr kann er Śuka's Heilsdurste nicht bieten. Die Rede ist zweifellos vom Redaktor weitschweifig ausgestopft, ihr ursprünglicher Sinn ist gewiß der gewesen, Śuka's »Verdruß« aufs höchste zu steigern, was ihr auch aufs beste gelingt. Sie schließt mit den Worten, die wohl ursprünglich sind:)

Kap. 339.

[45] Das, wodurch die Devas, die Welt der Sterblichen hinter sich lassend, zum Himmel gegangen sind, dieses Geheimnis habe ich dir kund getan.

(Aber Śuka verlangt nicht in den »Himmel« der Devas, der selber eine Stätte der Unvollkommenheit und der Wiederkehr ist. Ihn verlangt nach »dem höchsten Gang«.)

[46] Śuka sann über diese Worte standhaft nach, aber zur Erledigung seines »Zweifels« kam er dadurch nicht. (Sein nirveda bricht jetzt vollends durch.) (Er sprach:)

[47] »Nichts als Plage wird uns durch Söhne und Weiber (also durch den Weg der drei aśrama's). Gelehrsamkeit und heilige Schrift bringen nichts als Mühe. Was ist die dauernde Stätte, frei von Plage, reich an Glück?«

[48] Darauf eine Weile über einen entschiedenen (zweifelfreien) Weg für sich selbst sinnend, (sagte er sich). »Ich kenne das Gesetz von oben an bis unten aus. Und doch, wie kann ich unverknüpft (mit Hemmungen) den Gang zum wahren Heile gehen, den allerhöchsten Gang, auf daß ich nicht wiederzukehren brauche in diesen Ozean von Geburt und Samsara? [50] Denn (nicht nach Devawelten) sondern nach dem höchsten Seinszustande verlangt mich, von dem es keine Wiederkehr gibt, aller Anhaftungen frei und voll endlicher Gewißheit hinsichtlich des Ganges. [51] Dorthin allein will ich, wo mein Selbst seine Rettung erlangt wo ich unverweslich, unvergänglich Bestand haben werde ewiglich. [52] Nur durch den Yoga ist dieser höchste Gang zu erreichen. Der Yogaübende aber hat nicht zu schaffen mit dem Wege der »Werke«. [53] (Sein Entschluß bricht durch.) Den Yoga will ich ergreifen, will das Haus des Leibes verlassen [1]), will zum Winde werden und eingehen zur Glutfülle der Sonne. [54] Denn die Sonne kennt ja kein Hinschwinden wie es der Mond tut, der durch die Scharen der Sura's (ausgetrunken wird und so) erschüttert absinkt (von seiner Fülle) um wieder aufzuklimmen: denn in stetem Wechsel schwindet er ja und füllt sich wieder. Da ich das weiß, so verlangt mich nicht nach (ihm und seinem unaufhörlichen) Abnehmen

1) Das bedeutet nicht den Tod, auf den noch zu warten auch Janaka ihn verwiesen hatte, sondern das ist die Kraft des Yogin, aus seinem Leibe frei sich zu lösen.

und Zunehmen. [56] Die Sonne hingegen erwärmt die Welt mit mächtigen Strahlen, ihr Rund nimmt nie ab und überall her zieht sie Glut an sich. Drum verlangt mich, einzugehen in die Sonne, glutentflammt. Da will ich weilen unbezwingbar, mein Inneres frei von allen Anhaftungen. Diesen Leib will ich (frei) abwerfen und am Sonnensitze mit den Rishis weilen in der Sonnenglut, der (für andere) schwer erträglichen.

(Aber dieser Sonnengang ist nur der Anfang:)

[59] Fahrt denn wohl, ihr Bäume und Elefanten, ihr breiten Gebirge und ihr zehn Himmelsrichtungen, auch ihr Devas und Geister, ihr Elfen und Piśacas, ihr Schlangen und Trolle: denn eingehen will ich in alle Wesen in allen Welten. Vorbei ist es mit dem Zweifeln (und Suchen).«

[61] Da nahmen Śuka und Narada voneinander Abschied. Śuka aber eilte seinem Vater nach, grüßte ihn, machte pradakshina und sagte ihm dann Lebewohl. Auf das Lebewohl des Sohnes hin sprach zu ihm der Rishi mit Freundlichkeit: »Ach, ach, mein Sohn, bleibe doch jetzt wenigstens so lange, daß ich mein Auge noch einmal an dir ergötzen möge.« Aber Śuka (endlich zum Durchbruche des »Entschlusses« gekommen und) von allem Zögern frei geworden, frei der Rücksicht und des Anhangens, dachte der Erlösung allein und setzte seinen Sinn fest auf das Gehen. Er verließ den Vater und stieg empor zum Rücken des Kailasaberges, von Scharen der Siddha's bewohnt.

Kap. 380. Śuka's Allwerdung.

[1] Zum Gipfel aufgestiegen, setzte sich der Vyāsa-sohn nieder an einem ebenen und einsamen Orte, frei von Gesteinsplittern. Dem śastra und der Regel entsprechend »festigte« er das »Selbst« [1]) der Reihenfolge nach in allen Gliedern von den Füßen aufwärts, kundig der Uebung in der rechten Ordnung. Dann saß er da, das Gesicht ostwärts gewandt zur Sonne, die alsbald aufging, in Selbstzähmung, Hände und Füße zusammenfügend [2]). Kein Vogelgeflatter, kein Laut, kein Zuschauen war, wo der weise Vyāsasohn zur Yoga-übung geschritten war.

[5] Da ging ihm auf die Schau des Selbst [3]), frei von allen Anhaftungen und ein (Jubel)lachen lachte da Śuka, als er dies Höchste gewahrte.

---

1) Technischer Ausdruck. Er konzentriert das Selbst nacheinander in ein bestimmtes Glied und hält es dort fest.

2) Nämlich die Beine kreuzweis und die Hände ineinander gelegt im Schoße, oder vielleicht einfach: fest an sich ziehend.

3) Was also bisher darüber gesagt war (vgl. z. B. 335, 1) war lapsus oder Eintragung des Redaktors.

[6] Und aufs neue Yoga übend ward er Groß-Yoga-Herr und erhob sich in die Lüfte [1]).

(Hier trifft er wieder den überall schweifenden Narada.)

[7] Da umwandelte er den Narada und tat ihm seine Yoga(erfahrung) kund (in Worten, die an Buddha's Siegesruf erinnern):

»Erschaut ist der Weg. Ich habe es gewagt [2]). Fahr wohl, Kasteiungsreicher:
Mit deinem Verlaub [3]) werde ich weiter den Gang gehen zum erwünschten Ziel.«

[8] Ihn grüßend und von ihm verabschiedet wandte er sich neuer Yogaübung zu, und durch sie trat er ein in den Aether.

[10] Als er aber so, vom Kailasarücken aufgefahren, durch die Luft fahrend, zum Himmel schwebte, der herrliche Vyāsa-sohn, in voller Gewißheit, da schauten ihn, den mit Gedanken- und Windesschnelle hinfahrenden, alle Wesen.

[12] Mit (Yoga)entschluß alle drei Welten in seinen Sinn fassend [4]), hatte Śuka, an Glanz dem Feuer gleich, seinen himmlischen Weg angetreten. Und so auf dieses eine nur bedacht, nicht abschweifend von diesem Ziel, ohne Furcht, sahen ihn dahin fahren alle Wesen, die beweglichen wie die unbeweglichen, und ehrten ihn regelrecht, ein jedes nach seinem Vermögen: die Himmelsbewohner ließen himmlische Blumen auf ihn regnen, die Gandharven und Apsaras waren verdutzt über seinen Anblick, die Rishis und Siddhas fragten mit höchster Verwunderung. »Wer ist der, der da durch die Lüfte fährt, durch Kasteiung zur Vollendung gelangt! Den Leib nach unten [5]), das Antlitz samt den Augen nach oben gerichtet fährt er im Sturme dahin.« [17] Śuka aber, die Stimme zügelnd (nämlich ohne auf ihr Erstaunen zu antworten oder es zu beachten) zog, fest zur Sonne blickend, ostwärts dahin. Die Apsaras-scharen, als sie ihn mit Macht heranfliegen sahen, aufgeregt und höchst bestürzt, riefen, mit ihrem Getön die ganze Welt erfüllend: Was für ein Gottwesen hat hier den höchsten Gang angetreten: Mit festem Entschlusse fährt es dahin wie ein von allem Gelöster, alles Begehrens freier. [20] Er aber nahte sich dem Malayagebirge, wo Urvaśi und Purvacitti immer verkehren. Und auch

---

1) Er verläßt den g r o b e n Leib, behält aber noch das linga, den inwendigen f e i n e n Leib.

2) Wörtlich: ich bin losgegangen.

3) Auch in der Seligkeit bleibt er noch höflich, denn Narada kann ihm nichts mehr verlauben oder helfen.

4) Mit dem Entschlusse, alle drei Welten zu erlangen, d. h. zu aller Welt zu werden.

5) Nämlich aufrecht wie ein Mensch. Gandharven und Apsaras schweben in wagrechter Lage.

diese erstaunten aufs höchste über diesen Rishi-sohn und sagten: Ah, welch Sammlung des Geistes bei diesem Vedabeflissenen. Wie der Mond wandelt er schnell zum Himmel hinauf. Unüberbietbare Einsicht hat er durch seinen Kindesgehorsam erreicht. Wie konnte nur sein Vater, der doch mit ganzem Herzen an ihm hing, diesen dem Vater ergebenen, in Kasteiung festen, vom Vater so sehr geliebten Sohn, von sich ziehen lassen!

24 Śuka hörte dieses Wort der Urvaśi und nahm es zu Herzen [1]). Und er wandte den Blick nach allen Richtungen, blickte hin über die weite Luft, über Felsen, Wälder und Haine, über Seen und Flüsse. Und alle diese Gottheiten (erwiderten seinen Blick), legten die Hände zusammen und schauten zu ihm auf. Da sprach er zu ihnen: Wenn mein Vater mir etwa nachkommen sollte und rufen sollte: »Śuka«, dann sollt ihr alle aufmerken und (mir nachrufend) ihm Antwort geben. Versprecht mir das alle, mir zu lieb. Da erwiderten ihm alle Himmelsrichtungen samt den Wassern und Wäldern, die Meere, Flüsse, Felsen allesamt: Wie du befiehlst, so soll es geschehen. Sobald der Rishi ruft, wollen wir ihm antworten.«

Kap. 341.

1 Als sie so gesprochen hatten, da trat Śuka ein in den Vollendungszustand, hinter sich lassend die vierfachen Fehler. Das achtfache tamas hatte er schon vorher hinter sich gelassen, nun warf er auch das fünffache rajas und darnach auch (das höchste der guna's) das sattva ab: wie ein Wunder wars. Und lohend wie rauchloses Feuer stand er fest in der ewigen Stätte [2]) ohne guna's, frei von den (Einzel)merkmalen [3]), im Brahman.

4 Da stürzten Meteore vom Himmel hernieder, die Himmelsgegenden flammten, die Erde bebte: wie ein Wunder wars. Bäume ließen ihre Zweige fallen, Berge ihre Gipfel, mit dumpf dröhnendem Getöse barst die Erde. Nicht leuchtete da der Tausendstrahlige (die Sonne), nicht flammte das Feuer; Seen, Flüsse, Meere wogten mächtig. Der Vasava (Indra) regnete süßes, duftendes Naß, auch wehte ein reiner Wind, himmlische Düfte heranführend.

8 Śuka aber, nun gegen Norden fahrend, erblickte zwei himmlische unvergleichliche Bergesgipfel, ähnlich dem Himalaya und dem Meru, weiß der eine, der andere gelb, silbern der eine, der andere golden, schön, glühend, hundert Meilen lang und hoch, beide aber eng aneinander (so daß Śuka hätte daran stoßen müssen). (Obwohl sie eng aneinander waren

1) Er entschließt sich daraufhin, seinem Vater einen letzten Gruß zu senden.

2) Nicht räumlich gemeint.

3) Oder »vom linga«, frei auch von dem »feinen« Leibe.

und keinen Durchlaß ließen), flog Śuka doch ohne Zögern heran. Und siehe da, alsbald sah man die beiden Gipfel sich trennen: wie ein Wunder wars. Und so hemmte dieser treffliche Berg, plötzlich sich mit seinen beiden Gipfeln auseinander begebend, Śuka's Lauf nicht. Darob erhob sich vom Himmel her großes Rufen aller Himmelsbewohner, und auch der Gandharven, der Rishis und was sonst in Felsen haust, als sie so Śuka den Berg durchziehen und diesen gespalten sahen. »Trefflich, trefflich« — so klang es von allen Seiten. [17] Śuka schaute dann, über sie hinziehend unter sich die Mandakini, den lieblichen Strom [1]). In ihr spielten und badeten lustige Apsaras. [18] Als sie, kleiderlos wie sie waren, Śuka leergewordener Gestalt, herankommen sahen, ward vor Schreck ihr Aussehen verstört, [29] und erregt und kopflos duckten sie sich ins Wasser oder schlüpften in die Büsche oder fuhren in die Kleider.

[19] Inzwischen hatte Vyāsa Śuka's Abzug erkannt. Von Sehnsucht erfüllt folgte er ihm, auch seinerseits den Hochflug antretend. [20] Śuka aber, schon hoch über dem Winde fahrend, nachdem er seine Yogakraft hatte kund werden lassen, wurde nun allwesend [2]) (und verschwand damit vollends dem sterblichen Auge).

[21] Vyāsa hatte inzwischen den (schnellsten) Groß-yoga-flug angetreten, und war durch diesen in kurzer Zeit dem Śuka nahe nachgeflogen. Er hatte mit angesehen, wie Śuka durch die gespaltene Bergspitze ging. Und noch priesen die Rishis Śuka's Wundertat. Da plötzlich klang dem Śuka nach mit langgezogener Stimme und mit gellendem Schrei, so daß es durch alle drei Welten klang, vom Vater selbst ausgestoßen der Ruf: »Śuka!« [24] Śuka aber, der Fromme, allgegenwärtig geworden, das All zum Selbste habend, allhin-gewendet, rief zurück, es lang nachklingend lassend: »Ah«. Und alsbald wiederholte die ganze Welt des Beweglichen und Unbeweglichen Śuka's Ruf, indem auch sie diesen einsilbigen Laut »Ah« ausstießen. Und von da an bis heute wiederholen die Wesen einzeln ausgestoßene Rufe vor Berg-schluchten oder -rücken, indem sie damit immer noch dem Śuka nachrufen [3]).

So hatte Śuka, obschon nun bereits unsichtbar geworden, dem zurückbleibenden Vater (zum Troste) seine Herrlichkeit kund getan [4]), dann aber

1) Das ist die Himmelsgangā, vielleicht die Milchstraße, zu der Vyāsa gegangen war und über der Śuka jetzt hoch dahinzieht. — Vers 29 gehört zu Vers 18.

2) Das heißt nicht, daß er »sich in den Elementen auflöst« und zerrinnt. Sondern im Gegenteil, daß er das All in sich hereinnimmt, so wie es Mahadeva verheißen hat. Darum kann er die drei Welten mit seinem tejas »einhüllen«.

3) Der Sinn ist durchsichtig. Śuka selbst, all-wesend geworden, hallt dem Vater entgegen aus allen Wesen.

4) Indem er noch einmal gerufen, also den Guna des Aether noch einmal verwandt hatte.

ließ er wie alle anderen Guna's so auch den Guna des Lautes fahren und kam zur höchsten Stätte selbst (zum nirguna-brahma-bhāva).

[28] Vyāsa aber, als er so die Größe seines Sohnes von unermeßlichem tejas geschaut hatte, setzte sich auf einem Bergvorsprunge nieder, seines Sohnes sinnend, und seines Sohnes Erlöstheit und seine eigene Gebundenheit erkennend (und vergleichend) ward er froh und beschämt zugleich. [32] Zu ihm aber trat, umringt von Devas, Gandharven und Rishis, Śankara (Mahadeva), der Erhabene, den Pinakastab in der Hand und ihn in seinem Sohneskummer tröstend sprach er: »Feuer, Erde, Wasser, Wind und Luft an Kraft gleich — einen solchen Sohn hast du einst von mir begehrt, und als ein solcher ward er dir geboren, voll brahma-tejas und rein, zustand gebracht durch deine Kasteiung und meine Gnade. Nun hat er das höchste Ziel erlangt, unerreichbar den Menschen ungezügelter Sinne, ja selbst den Götterwesen. Warum also trauerst du ihm nach. So lange die Berge stehen, so lange die Meere bleiben, solange wird dir mit deinem Sohne unschwindender Ruhm sein. Auch sollst du durch meine Gnade einen Schatten (Nachbild), deinem Sohne ähnlich, dich niemals verlassend in dieser Welt schauen.« — [39] So von Bhagavat Rudra selber (mit seinem Geschick) versöhnt und diesen Schatten schauend, kehrte der Muni voll Freude heim. — —

Es ist zwar immer gefährlich, Altes mit Modernem zu vergleichen. Und doch, wem fielen nicht bei Śuka's Geistesfluge — denn ein solcher ist es, er ist ja śūnyākāra, das heißt »leer der körperlichen Gestalt« — die Verse Goethes und sein Erlebnis ein:

Von Gebirg zu Gebirg
Schwebet der ewige Geist,
Ewigen Lebens ahndevoll.

Zu Śuka's »Allwerdung« und Aufnahme des All in sein Selbst vergleiche man die Worte des jungen Schleiermacher (Reden über die Religion, hrsg. R. Otto, 5. Aufl. S. 47): »Ich liege am Busen der unendlichen Welt. Ich bin ihre Seele. Denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes. Sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahndung wie die meinigen.« — —

Eine religionsgeschichtliche Bemerkung zu unserem Śukastücke sei noch gestattet. Viel beachtet ist heute das eigentümliche Religions- und Mythengebilde der »Mandäer«, die in babylonischem Lande saßen und in Resten noch erhalten sind. So oft ich ihre Texte (in der Uebersetzung von Lidzbarski) lese, fühle ich eine seltsame Verwandtschaft mit »indischen« Altertümern der Tradition. Auch in der Śukalegende sind — offenbar schon halb-

vergessen und nur zufällig und fragmentarisch erhalten — einige Züge, die in dieser Hinsicht zu bemerken sind. Woher kommt diese Betonung des Nordens? Vyāsa wohnt nicht in Indien, auch nicht im Himalaya, sondern in einem Gebirge jenseits von Himalaya, ja von Meru- und Harigebirge, jenseits von Chinesen und Hunnen. Aus diesem hohen Norden sendet er seinen Sohn nach Indien. Von da aus gehen seine Schüler, die vier oben genannten Altmeister indischer Weisheit. Śuka selber, als er zuerst gen Osten geflogen ist, wendet sich zuletzt, als er sich der letzten Vollendung naht, »gen Norden«. (Er sucht die »beständige Stätte«. Dhruva, der Nordstern, ist und heißt der »Beständige«.)

Zugleich scheint diese Nordstätte eine Stätte Vischnu's zu sein (im Unterschiede vom südlicher gelegenen Kailasa und Himalaya, wo Mahadeva-Śiva regiert.) Denn nicht Śiva, sondern Vischnu sendet dortoben seinen Wind. Vischnu aber ist Narayana. Und von Narayana erzählt uns dasselbe Buch des Mahabharata im Nara-narayaniyam, es erzählt besonders von seiner Stätte im höchsten Norden, ebenfalls weit nördlich vom Meru. Diese Stätte heißt Śveta-dvipa, das weiße Land [1]), und es liegt am weißen Milchmeer. Dort oben hat Narayana die Stätte seines unmittelbaren Wohnens. Dort ist alles voll Licht und unermeßlichem Glanz. »Glanzort ist dieses Land.« Und dort wohnen die Narayana mit reinem Kult dienenden Wesen, seine »Bhakta's«, die keinerlei blutige Opfer kennen, sondern ihren Kult vollziehen durch Hymnen und durch das Murmeln von beständigen Gebeten. Es sind nicht Menschen, sondern offenbar »Siddha's«, mit glänzenden Leibern von seltsamem Aussehen. Narayana selber aber ist ausgezeichnet durch sechs Kardinaleigenschaften, die sein »offenbares« Wesen ausmachen, unterschieden von seinem unoffenbaren. Sie werden in drei Vyuhas, in drei Hypostasen, hypostasiert gedacht Ihm wird gedient durch »bhakti«, durch Liebe und vertrauende Verehrung.

Liest man nun Ginza, 1, 3 ff., so könnte man glauben, einen Hymnus auf diesen Narayana zu lesen. Fast kein Zug ist darin, der bei Narayana nicht wiederkehrte. Auch die Religion zu dem Gott des Ginza ist reine Bhakti: »Wer auf ihn traut, kommt nicht zu schanden. Wer seinen Namen aufrichtig preist (die beständige Nennung und Anrufung des Namens »Narayana« ist ebenfalls ein wesentlicher Zug seines Kultes), kommt nicht zu Fall, wer im Vertrauen auf ihn dasteht, wird nicht erniedrigt«. »Wisser und Seher« heißt er, wie Narayana. Er ist der »reine Glanz« und das »große Licht« (mahaprabha und mahadyutih). Unsichtbar, unbegrenzbar, ohne Genossen. Von seinen Frommen heißt es, wie von den Bhakta's: »er verlieh ihnen, die in Lichtwolken stehen, Gebet und Lobpreisung«. Er ist »ganz Glanz, ganz Licht, ganz Leben, ganz Treue, ganz Liebe, ganz Mitleid (karuna)« und er ist »ganz Augen und ganz Gesicht«: Lieblingstermini für den indischen Gott. »Er sitzt im hohen Norden«, der Vater aller Uthras. Zugleich wohnt er in »den oberen Höhen«, und sein Land im Norden verfließt mit den Himmelsräumen, wie auch in Indien die Antwort auf die Frage, wo denn der Himmel und das Himmlische sei, gelegentlich beantwortet wird mit: im Norden. Von ihm gehen (zwar nicht sechs aber) »fünf gewaltige große Eigenschaften« aus, die auch hypostatischen Charakter an sich haben. Seine »Tiefe« wird gepriesen, wie das gambhiratvam des Brahman. »Die Sonne geht vor ihm nicht unter und die Leuchten seiner Stadt erlöschen nicht«, wie in Śveta-dvipa. Vor ihm opfern sie kein Schlachtopfer, essen kein Fleisch, wie die Bhakta's; und die Blätter seines Kranzes, den er trägt wie Narayana, verwelken nicht, sowenig wie die Narayana's. Lieblicher Duft weht an seiner Stätte, wie auch dort. Die Jordane seiner Lichtwelt sind voll weißen Wassers, weißer als Milch, und seine Diener schreiten über »jener weißen Erde des Aethers« dahin. Auch ihr Aussehen ist von besonderer Art, v. 59, und was dem Narada, der Śveta-dvipa erschaut, besonders auffällt, dasselbe tun auch sie: »Sie alle stehen da mit Gebet und

1) Siehe R. Otto: Vischnu-Narayana, S. 32: Narayana, der Gott von Śveta-dvipa.

Lobpreis, mit wundersamen Gebetsordnungen und Hymnen.« Flink sind sie in ihrem Gange, gleich dem Gedanken, wie der Gang eines Siddha. Das fromme Gebet in 14, 103: »Von der Finsternis zum Lichte, von Irrtum zur Wahrheit« sieht fast aus wie das alte indische Gebet: asato ma sad gamaya, tamaso ma jyotir gamaya, mrityor ma amritam gamaya. Das Gebet von 16, 24: »Bei eurem Stehen und eurem Sitzen, bei euerm Gehen oder Kommen, bei euerm Essen und euerm Trinken, bei euerm Ruhen und euerm Liegen, bei allen euern Handlungen nennt und preiset den Namen des hohen Lichtkönigs« könnte geradezu wie ein Plagiat aussehen, wenn man es vergleicht mit dem Gebete an Narayana, das ich in meinem Buche: Vischnu-Narayana auf S. 43 übertragen habe.

Noch sonderbarer ist die Analogie zwischen »Dem höchsten Lichtkönig (einem persönlich gedachten Herrn und Gotte) und dem hinter ihm stehenden Abstraktum des »ersten Lebens« einerseits und dem persönlich gedachten Iśvara oder Gotte und dem hinter ihm liegenden »Brahman« unpersönlicher Art andererseits. Die Ähnlichkeiten zwischen jenem »ersten Leben« und dem Brahman sind auffallend. In beiden Fällen: ein Wesen seltsamer Abstraktheit und Unbegrifflichkeit, der Gegensatz von unoffenbar und offenbar, avyakta und vyakta, die Prädikation durch negative, entschränkende Prädikate, die Namen von Licht und Leben, die übereinstimmend und in gleichsinniger Verbindung in Brihadupanishad, 4, 4, 6 f. wiederkehren: »Das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht.« Ganz auffallend aber ist, daß das »höchste Leben« über »allen Werken« ist, genau wie das Brahman akartri ist. Sodann die Vorstellung des zwischen das höchste Prinzip und die Welt sich einschiebenden Demiurgen (Hiranyagarbha), das Eingehen des schöpferischen Prinzipes in die »Urwasser«, das »Beten« des ersten Prinzipes, das an das tapas erinnert, das in Indien das schaffende Prinzip übt, das Leben, das »ersann in seinem Innern«, wie das Brahman »aikshata«, das Leben, das »aus sich selber entstand« — svayambhu, und das zur Weltschaffung geistig »Söhne« hervorbringt, wie Brahmā zu weiterer Weltschaffung sich »geistige Söhne« als Unterdemiurgen erzeugt.

Endlich das Wichtigste: die Mandäer sind eine »Täufersekte«. Der Jordan ist ihr heiliger Taufstrom. Dieser Jordan ist zugleich ein merkwürdig nebelhaftes Gebilde: alles fließende Wasser kann Jordan werden und heißen. Und zugleich ist der Jordan eigentlich nicht ein irdischer Strom, sondern ein Götterstrom, aus dem göttlichen Norden und zugleich von himmlischer Abkunft. — Nach Śukā's Geburt aber kommt alsbald die heilige Ganga, der Jordan des Ostens, herab und tauft ihn mit sich selbst. Und wenn es eine »Täufersekte« gibt, so sind es die Brahmanen bis auf diesen Tag, in derem täglichen Ritual das Bad und das Tauchbad unvermeidlich ist. Die Ganga aber ist der Strom aus dem Götternorden, zugleich himmlischer Herabkunft (Mandakini). Und die großen heiligen Ströme Indiens sind entweder selber die Ganga oder stehen mit ihr in mystischer Beziehung, wie die Wasserflüsse Babels alle »Jordan« sein können.

Wie erklären sich diese Analogien? Handelt es sich um ein gemeinsames uraltes arisches Erbgut, das dann im Westen eingebettet wird in fremdes gnostisch-dualistisches Bett und in fremde Stoffe?

Noch in der indischen Spätgeburt des Mahayanabuddhismus kehrt als ewiges jenseitiges Heilswesen wieder der Buddha mit dem rätselhaften Doppelnamen: Buddha Amitabha-Amitayus. Das heißt: Unendlicher Glanz — Unendliches Leben. Er verbindet in sich die Züge jenes »Ersten Lebens« und »des Herrn der Größe«, und wie dieser hat er seinen »Mittler« Avalokite Śvara, der, wie der mandäische Mittler, rettend zu den Menschen herabblickt und herabsteigt. Er hat auch seine Glanzstätte, wo seine Bhakta's ihm dienen: diese liegt nun allerdings nicht mehr im Norden, sondern im Westen.

DIE ÄSTHETISCHE AUTONOMIE ALS PROBLEM DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART.

VON

HELMUT KUHN (BERLIN).

I.

Wenn wir die Bedeutung und die Behandlungsweise, die das Problem der ästhetischen Autonomie in der Philosophie der letzten Jahrzehnte gefunden hat, darstellen wollen, kann es nicht die Absicht sein, ein bloßes Referat über verschiedene nur durch ein Thema lose zusammenhängende Forschungsergebnisse zu liefern. Ein Literaturverzeichnis, das auf diese Forschungen selbst verweist, täte, wenn nichts als Hinweis geplant wäre, bessere Dienste. Aber ebensowenig können wir, was die neueste Kunstphilosophie für die Frage der Autonomie gibt, an einer als richtig gesetzten Theorie messen, ihre Ergebnisse als Versuche in der Richtung auf eine vorhandene Lösung betrachten. Denn es wäre dann zuerst die Anerkennung dieser angeblichen Lösung zu gewinnen, ein Unterfangen, das sich ein Aufsatz, und noch dazu ein Aufsatz wesentlich kritischer Art, unmöglich anmaßen kann. Es bleibt ein Mittleres, worauf sich jede wissenschaftliche Diskussion gründet: sie muß ein Problem als ein irgendwie Bestimmtes voraussetzen. Das Problem selbst stellt einen Inbegriff sachlicher Forderungen dar, die sich aus einer gewissen Situation des wissenschaftlichen Denkens ergeben. Es formulieren heißt: Forderungen aufstellen, die den Bezug auf eine bestimmte Lösung in sich tragen, ohne sie selbst vollständig zu enthalten. Obwohl die Richtigkeit der Problemstellung sich erst aus der Lösung erweisen läßt, muß es leichter sein, für den geringeren Grad der Bestimmtheit, die sich in der Problemstellung findet, Anerkennung zu gewinnen, als für die vollständige Bestimmtheit der Lösung. Auch von einer bestimmten Formulierung des Problems aus ist es möglich, Lösungsversuche als genügend oder nicht genügend zu beurteilen, zu

sagen, ob sie die Forderungen, die sich aus einem vorliegenden Sachverhalt für die Erkenntnis ergeben, erfüllen oder nicht erfüllen, subjektiv ausgedrückt: ob und wieweit sie befriedigen oder nicht befriedigen.

Der in unserem Fall vorliegende, der Erkenntnis aufgegebene Sachverhalt ist die Kunst. Welches sind nun, fragen wir, die sachlichen Forderungen, denen sich die heutige Wissenschaft mit dem Problem der Autonomie gegenübergestellt sieht? Wir unterscheiden zwei Stufen der Betrachtungsweise, in denen sich das Problem als Forderung entfaltet und die zugleich die Interessensphären verschiedener Wissenschaftsgebiete bezeichnen. Zuerst ist durch die Gegebenheit der Kunst selbst und durch ihre Anerkennung als eigentümliches Phänomen die Aufgabe gestellt, die Gesetzmäßigkeit dieser Eigentümlichkeit aufzuweisen, in Begriffe zu fassen, wodurch Kunst als solche für uns bestimmt ist. Auf dieser Stufe, wo es sich um die Grundlegung der Kunstphilosophie handelt, muß der Begriff der Autonomie von fundamentaler Bedeutung sein; garantiert er doch erst die Bestimmtheit des Gegenstandes der Untersuchung. Aber er bedeutet auch vorläufig nicht mehr als seine eindeutige Bestimmtheit, und alle praktischen Folgerungen, etwa auf eine entsprechende Stellung der Kunst im Kulturganzen, sind zu vermeiden. Ob die autonome Bestimmung als eine Art des dinglichen Seins oder als eine gewisse Erlebnisart gedacht wird, lassen wir dahingestellt und halten uns an die in jedem Fall unbezweifelbare Forderung autonomer Bestimmtheit. Auf der zweiten Stufe der Betrachtung sehen wir die Kunst nicht mehr in der isolierten Vertretung durch das Kunstwerk oder das Erlebnis, sondern als ein Glied in der Ganzheit der Kultur. Hier verlangt der Autonomiebegriff eine Einschränkung und Ergänzung durch einen anderen Begriff, der ihn nicht etwa aufhebt, sondern in sich enthält, eben durch den Begriff der Kultur.

Man könnte noch eine dritte mittlere Stufe der Betrachtung ansetzen, die von der subjektiven Bestimmung der Kunst als einer Erlebnisart ausgehend, nach ihrem Zusammenhang im Einheitsbezug der geistigen Funktionen fragt. Aber sie schließt sich offenbar so eng an die Betrachtung der Kunst als Kulturfunktion an, daß wir hier auf ihre Absonderung verzichten können. Wohl aber wird eine weitere Differenzierung der von uns als zweite Stufe bezeichneten Betrachtungsweise erforderlich sein. Die Eingliederung der Kunst in die Kultureinheit läßt sie nämlich auf doppelte Art verstehen. Zuerst können wir die Kunst rückblickend als Ausdruck eines »Zeitgeistes« oder einer »Kulturgesinnung« betrachten oder wie wir sonst das Zentrum der hypothetisch

in der Geschichte angesetzten Einheitsformen der Kultur benennen. Die Kunst in ihrer historisch bestimmten Form erscheint als ein Teil einer geschichtlichen Gestaltseinheit, ohne daß damit über ihr tatsächliches Verhältnis zu den sonstigen Kulturgebieten, der Religion etwa oder der Wissenschaft, etwas Näheres ausgesagt wäre. Sodann ist die Kultur aber nicht nur als eine theoretische, sondern auch als eine praktische Einheit zu verstehen, d. h. als eine Einheit von aktuellen Zwecken, als Wirkungseinheit. Die Frage der Autonomie erhält hier ihre praktische Form, in der sie für die Geistesgeschichte des neueren Europa eine so bedeutende Rolle gespielt hat. Welchen Zwecken, wird hier gefragt, darf die Kunst sich unterordnen, ohne ihre Autonomie d. h. ihren Kunstcharakter einzubüßen? Mit dieser Frage ist die Bestimmung des Verhältnisses der Kunst zu den übrigen Kulturformen gefordert.

Das Problem der Autonomie reicht demnach durch drei verschiedene Höhenlagen, in denen es jeweils verschiedenen, aber durch die Einheit des aufgegebenen Gegenstandes zusammenhängenden Forderungen entspricht. Zuerst soll es den Begriff der Kunst festlegen und unzweideutig abgrenzen, es soll, wenn wir die Kunst als Form eines bestimmten Wertes ansehen dürfen, die autonome Geltungsart dieses Wertes definieren. Sodann wird gefordert, daß die Kunst, ohne daß das festgestellte Prinzip der Autonomie verletzt würde, als Glied der theoretischen Kultureinheit erscheine, und endlich, daß sich unter Wahrung ihrer Eigentümlichkeit ihr Verhältnis zu den übrigen Kulturformen praktisch bestimme. Die drei Schichten der einen Problematik deuten auf die Interessensphären verschiedener Disziplinen, ohne daß sie sich auf diese mechanisch verteilen ließen. Die grundlegende Definition der Autonomie oder die Bestimmung der ästhetischen Geltungsart wird die Aesthetik als ihre erste Aufgabe betrachten. Die Einordnung der Kunst in die theoretische Kultureinheit ist mit dem Problem der Geschichte, vor allem der Kunstgeschichte gegeben. Die Kunst als Teil der praktischen Kultureinheit wird die Kulturphilosophie beschäftigen, und es werden in dieser dritten Schicht des Problems zugleich praktische Fragen zu beantworten sein, die sich aus einer besonderen Lage der Kultur ergeben.

Mit der Aufstellung der verschiedenen Forderungen, die sich aus der Problematik des Autonomiebegriffes ergeben, ist ein Prinzip der Beurteilung für unsere Zwecke hinreichend festgestellt. Wir müssen die vorliegenden Theorien daraufhin untersuchen, wieweit sie überhaupt den ganzen Umfang der Problematik erfassen, nach unserem Schema: wieweit sie den aus den drei unterschiedenen Schichten stammenden Forderungen genügen. Eine Theorie etwa, die die autonome Geltungsart des

ästhetischen Wertes feststellt, muß, wenn sie den Begriff der Kunst vollständig erfaßt hat, die Eingliederung der autonomen Kunst in die Kultureinheit wenigstens der Möglichkeit nach in sich enthalten. Umgekehrt muß eine Strukturlehre der Kultur den grundlegenden ästhetischen Autonomiebegriff irgendwie mitumfassen. Denn nur dann hat sie das Recht, von der Kunst als einer eindeutig bestimmten Sache zu reden. Das Zweite, worauf wir bei der Beurteilung der untersuchten Theorien unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, wird dies sein: ob den Forderungen der verschiedenen Schichten widerspruchslos genügt ist oder ob etwa auf der einen Stufe verlorengegangen ist, was die andere gewonnen hat. Um ein Beispiel zu nennen: ob etwa der Begriff der Autonomie, der auf der unteren Stufe festgesetzt wurde, außer acht gelassen, oder nicht in voller Strenge gewahrt ist, wenn der Tatsache der Einordnung Rechnung getragen werden soll.

Schließlich, drittens, ist zu fragen, ob den verschiedenen Forderungen auch gleichmäßig, so wie es dem sachlichen Bedürfnis entspricht, genügt ist, ob nicht, was nur für die eine Stufe gilt, unkritisch auf eine andere übertragen ist. Dies ist z. B. der Fall, wenn der praktische Autonomiebegriff, wie er sich aus dem aktuellen Bedürfnis einer besonderen Kulturlage ergibt, mit Begriffen gerechtfertigt werden soll, die tatsächlich nur die Wesensbestimmung der Kunst als eines eigengesetzlichen Phänomens bezwecken und leisten können. Die Richtung des l'art pour l'art wird aus einer eigentümlichen historischen Lage der Kunst verständlich und hat gewisse soziologische, politische und geistesgeschichtliche Tatsachen zur Voraussetzung — die Nivellierung der Gesellschaft mit Hinsicht auf ihre geistige Haltung und ihre Zerklüftung mit Hinsicht auf den Besitz durch die Bildung von Kapitalismus und Proletariat, die Ideenlosigkeit und innere Schwäche des politischen Regiments unter Louis Philippe und Napoleon III., den utilaristischen Geist der Wissenschaft, um nur einige Hauptpunkte aufzuzählen. Offenbar wäre es irrig, den Notstandscharakter dieser Theorie, der selbst einigen ihrer Vertreter als solcher wohl bewußt war, so zu verhüllen, daß sie als eine aus dem Wesen der Kunst selbst hervorgehende Bestimmung erscheint. Die Forderungen, die sich in den verschiedenen Schichten des Problems entfalten, sind ebenso streng zu trennen, wie ihre Uebereinstimmung verlangt werden muß.

Da jede ästhetische Betrachtung sich mit dem Begriff der Autonomie auseinandersetzen muß, da es aber unmöglich unsere Absicht sein kann, die gesamte neueste Aesthetik mit Hinsicht auf unser Problem zu prüfen, müssen wir eine Auswahl vornehmen. Diese Auswahl beansprucht nicht,

die bedeutendsten Erscheinungen herausgegriffen zu haben. Sie hat es vielmehr auf solche Theorien abgesehen, deren Behandlung des vorliegenden Problems als typisch angesehen werden kann und die durch ihre verschiedene und teilweise gegensätzliche Auffassungsart dazu geeignet sind, den ganzen Umfang der Problematik sichtbar zu machen. Daß die drei von uns als repräsentativ zugrund gelegten Theorien zugleich drei verschiedene Nationen vertreten, ergab sich natürlich und ohne weitere Absicht aus der Verschiedenheit des Interesses, das in den einzelnen Provinzen des internationalen Wissenschaftsreiches einer allgemeinen Frage entgegengebracht wird.

II.

Es ist verständlich, wenn wir unsere Betrachtung mit der Philosophie des Italieners Benedetto Croce beginnen. Aus mehr als einem Grunde darf er beanspruchen, in der Frage, die uns beschäftigt, vor allen gehört zu werden. Wie man auch im übrigen den Wahrheitsgehalt seiner Philosophie beurteilen mag, man muß zugeben, daß er die ganze beträchtliche Breite unseres Problems mit Arbeiten besetzt hält, die er zu einer Angelegenheit des europäischen Interesses zu machen verstanden hat. Er vertritt eine Philosophie des Geistes, die sowohl die Besonderheit der einzelnen Wertgebiete, oder in Croces idealistischer Ausdrucksweise, der Formen der Aktivität, als auch ihr Zusammengreifen in einem System des Geistes umfaßt. Ferner ist er als Theoretiker und Historiker jener Produktionsform des Geistes aufgetreten, die von vornherein eine gewisse Einheit der verschiedenen wertgerichteten Aktivitäten setzen muß, der Geschichte. Schließlich hat er selbst — und dies ist hier von besonderer Wichtigkeit — der Geschichte und namentlich der Geschichte der europäischen Literatur bedeutende Einzeldarstellungen gegeben, mehr kritische Essays als Biographien zu nennen. Diese Breite der Leistung wird für uns erst recht dadurch bedeutsam, daß der Kritiker und Historiker überall die Grundsätze anwendet, die der Philosoph systematisch begründet hat. Bei aller Umfänglichkeit von Croces Werk finden sich doch überall auf ziemlich schmalem Raum die Prinzipien wieder, die seine Philosophie des Geistes konstituieren. Dies gibt seiner schriftstellerischen Leistung, mag es auch manchmal als Kargheit wirken, eine männlich feste und klare Geschlossenheit. Wir finden keine weitschichtigen und künstlichen Theorien, dafür ist aber auch nirgends die Anwendung gespart.

Croces Leistung in der Aesthetik, also auf der ersten Stufe der von

uns konstruierten Dreiheit, besteht nun gerade darin, daß er das Prinzip der Autonomie mit einer vor ihm nicht gewagten Entschiedenheit durchführte. Zwar scheint, dem Ausdruck nach zu urteilen, auch in seinen Grundbegriffen ein Rest von Heteronomie zu stecken, wenn er im System des Geistes praktische und theoretische Aktivität und innerhalb der letzteren logisches Erkennen (Wissenschaft, Philosophie) und intuitives Erkennen Kunst) unterscheidet [1]. Man könnte einwenden — und hat auch nicht versäumt es zu tun [2]) — daß zum Erkennen jedenfalls Begriffe gehören. Doch handelt es sich hier nur um einen zweideutigen und irreführenden Gebrauch des Wortes Erkennen oder Erkenntnis (conoscenza), der, ähnlich wie dies auch bei Fiedler zu finden ist, eine Sprachgewohnheit der alten rationalistischen Aesthetik aufnimmt, ohne im übrigen ihre Irrtümer zu teilen. Vielmehr führt Croce die zugrund gelegte Definition des Kunstwerkes als Intuition oder Ausdruck — beides gilt ihm gleichviel — mit strengster Abgrenzung gegen den Bereich des Praktischen und des Theoretischen durch. Die Strenge dieser Grenzsetzung hat die Folge, daß die Aesthetik sich um diejenigen Themen verkürzt sieht, die sie bisher zu ihrem sicheren Grundbestand rechnete und die im Wechsel der Prinzipien sich fast unangefochten und wenig verändert erhalten haben. Gänzlich verbannt als bloß empirische Einteilungen ohne philosophischen Wert werden zuerst die sogenannten ästhetischen Kategorien, das Erhabene, Komische, Sentimentale usw. Diese Unterscheidungen, deren Prinzipien teils der Rhetorik und Literaturgeschichte, teils der Psychologie oder noch anderen theoretischen Gebieten entstammen, können nur scheinbar aus dem Wesen des Aesthetischen selbst abgeleitet werden. Ziemlich alle derartigen Ableitungsversuche der alten idealistischen Aesthetik lassen sich auf e i n Schema zurückführen. Sie definierte das ästhetische Phänomen von vornherein als die eigentümliche Zusammenstimmung zweier Faktoren, gewöhnlich Idee und Erscheinung genannt, und ließ dann aus der Differenzierung ihres wechselseitigen Verhältnisses jene Modifikationen hervorgehen. So sollte etwa das Erhabene bei einem Ueberragen der Idee entstehen, das Klassische aus der völligen Uebereinstimmung usf. Auch nach Aufgabe der idealistisch-metaphysischen Idee versuchte man, jene traditionelle Ableitung zu halten, indem man Ausdruck für Idee setzte und das Erhabene als Uebergewicht des Ausdrucks in der Gestalt definierte. In jedem Fall ist die Methode der Ableitung bedenklich. Denn entweder ist jenes für das Aesthetische konstitutive Verhältnis

1) Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale 5. ed., p. 3, 68.

2) H. Cohen, Aesthetik des reinen Gefühls, Berlin 1912, I S. 30 ff.

der beiden Faktoren als streng eindeutige Bestimmung gemeint; dann ist dieses Verhältnis und mit ihm das ästhetische Phänomen gegeben oder beides ist nicht gegeben. Oder es ist nur als ungefähre Deutung gemeint, und nur dann könnte, in den Grenzen dieser Unbestimmtheit, ein Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors gedacht werden. Wenn demnach aus der autonomen Definition des Aesthetischen die Modifikationen nicht einwandfrei abzuleiten sind, so bleiben nur die heteronomen und empirischen Einteilungsprinzipien, die einer begrifflichen Gliederung des Stoffes oder der Gefühlsqualitäten entnommen sind.

Ein gleicher Richtspruch wie die Modifikation des Schönen trifft aus den gleichen Gründen die pseudo-philosophische Lehre von dem System der Gattungen und ihren Gesetzen. Auch ihre Einteilung ist nicht anders als von außer-ästhetischen Gesichtspunkten, durch Bestimmungen über den Stoff, zu gewinnen, auch sie haben nur den Wert einer empirischen Gliederung. Nun ist es weder des Philosophen Croce noch sonst irgend jemandes Meinung, mit derartigen Ueberlegungen die Anwendung dieser aus der Aesthetik verwiesenen Begriffe zu verbieten. Nach wie vor wird man nicht nur von Epos und Drama, von tragischer und komischer Kunst reden, sondern diese Begriffe auch zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung machen. Aber man wird heute geneigt sein — und damit erkennt man das Wahre in Croces negativer Behauptung an — jene Begriffe in die Ebene historischer Betrachtung zu versetzen, nicht mehr den Versuch zu machen, aus dem homerischen Epos die Gesetze für das absolute Epos zu abstrahieren oder so Verschiedenartiges wie die griechische Tragödie, die Tragödie Shakespeare, die der Franzosen und die Schillers auf den gemeinsamen Nenner des metaphysisch definierten Tragischen zu bringen. Sondern man wird in den Gattungsbestimmungen, statt sie aus allgemeinsten Begriffen abzuleiten, die Beschreibungen historisch gewordener Kunstformen erblicken. Was die Aesthetik heute noch an derartigen allgemeingültigen Gattungsbestimmungen und Gattungsgesetzen aufzustellen sucht, ist meistens ein unvollkommenes Ueberbleibsel der alten idealistischen Aesthetik, für die jene Versuche, eingefügt in ein metaphysisches Weltbild und teils noch in Fühlung mit einer bestimmten Kunstübung, immerhin einen anderen Sinn hatten. Bezeichnend für diese Lage ist die Haltung von Volkelts Aesthetik, die die alte pièce de résistance der philosophischen Theorie des Tragischen, seine ethische Interpretation, nicht halten kann, aber auch nicht gänzlich aufgeben will.

Die hier durch die strenge Fassung des Autonomiebegriffes gefor-

derte Enthaltsamkeit der Philosophie einer Gruppe von ästhetischen Begriffen gegenüber ist also sachlich begründet und entspricht einer Tendenz der gegenwärtigen Forschung. Wir haben aber zu fragen, wie sich der Autonomiebegriff in einer Betrachtungsweise bewähren wird, die, da sie zum Gegenstand die Einheit der geschichtlichen Gestalt hat, grundsätzlich eine Zusammenordnung der durch die rein autonome Bestimmung getrennten Wertgebiete aufweisen muß? Eine solche Fragestellung, die nach der Ausgestaltung des Autonomiebegriffes in den oben gekennzeichneten Sphären der theoretischen und praktischen Kultureinheit forscht, bietet sich hier ganz natürlich an, weil auch in den kritischen und literarhistorischen Schriften Croces die Verteidigung der künstlerischen Eigengesetzlichkeit methodisches Prinzip und polemische Spitze ist. Sie dient ihm zur Abwehr jener literarhistorischen Verirrungen, die in Deutschland als Ausartungen der Scherer-Schule mit anderen Waffen aber in verwandtem Sinn bekämpft wurden. Die Abwehr gilt in erster Linie dem falschen Uebergewicht des biographischen Details. Wenn das Kunstwerk in seiner Autonomie begriffen ist, als in sich beruhende Formung einer Intuition, können die Fragen z. B. nach den tatsächlichen Beziehungen Goethes zu Charlotte Buff, seine wahre Meinung über den jungen Jerusalem, oder das Problem, ob Herder oder wer sonst das Modell zum Faust abgegeben hat, nur noch von einer Wichtigkeit zweiten und dritten Grades sein. Denn was von den Beziehungen des praktischen Lebens in Goethes Werther und Faust eingegangen ist, findet sich unter einem neuen Formengesetz gänzlich umgestaltet, und diese Umformung, nicht jene Spuren der Herkunft aus andersartigen Beziehungen, ist wert, bewahrt und betrachtet zu werden. Auf dieser oberen Stufe der Betrachtungsweise wehrt sich also der Autonomiebegriff, um jetzt mit Croces eigenen Worten zu sprechen »gegen die Uebertreibung des Lebensgeschichtlichen und die naturalistische Seelendeuterei« [1]).

Aber diese negative Auswirkung des Autonomiebegriffes reicht offenbar nicht zu, das eigentliche Problem der Geschichte, der kulturellen und personalen Einheit der Wertgebiete in der Gestalt, zu lösen, und, so müssen wir hinzufügen, die Lehre Croces von dem Verhältnis der Wertgebiete zueinander, das er als Wechsel idealer Phasen, also als ein Verhältnis der Abfolge, faßt, versagt hier gleichfalls. Dadurch, daß Croce den auf einer anderen Stufe der Begriffsbildung gewonnenen Autonomiebegriff unverändert auf die Betrachtung der kulturellen Gebilde und der historischen Gestalten anwendet, bringt er zwar eine wohltuende Reinigung der Atmosphäre vom Staub alter Irrtümer zu-

1) Goethe, deutsch von J. Schlosser, Leipzig 1920, S. 143.

stande, aber er droht zugleich jene Einheit aufzulösen, die die Substanz jeder humanistischen d. i. wertimmanenten Geschichtsbetrachtung darstellt, die Gestaltseinheit des kulturellen Gebildes und des Menschen, eine Einheit, die er von seinen Begriffen aus als »mystisch« ablehnen muß [1]). Diese Ueberspannung des Autonomiebegriffes hat nun, da Croces Werk aus einem Guß ist und an Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig läßt, bedeutende Folgen. Das Bindemittel, wodurch die Geschichte einzelne Epochen zusammenschließt, ist — so folgert Croce — die Idee, also ein intellektuelles, außerästhetisches Element. Die ideale Form der historisch-ästhetischen Kritik wird demnach unter Verzicht auf das heteronome Bindemittel in der Monographie gefunden [2]). Nun ist die Folgerung nicht einmal konsequent, da sie in völliger Atomisierung der Geschichte die Monographie des einzelnen Kunstwerkes fordern müßte. Croce selbst hat später die Unhaltbarkeit seiner Behauptung erkannt und zugegeben [3]). Aber der diesem einen unglücklichen Satz zugrund liegende Irrtum ist mit der Eigenart seiner Betrachtungsweise eng verbunden. Jede poetische Schule ist, so hören wir, durch ein Programm zusammengehalten, also durch theoretische Regeln, die als solche, als Teil einer Theorie, ästhetisch belanglos sein müssen. Folglich ist alles, was in dieser Schule produziert wird, wertvoll nur, sofern es tatsächlich außerhalb der Schule steht. So treffend nun dieser Grundsatz im allgemeinen bei der Anwendung auf programmatische Schulpoesie sein wird, so läßt er doch außer acht, daß die Schuleinheit die Einheit eines Erlebnisses sein kann, die also nicht schon jenseits der ästhetischen Sphäre, sondern vor der Zerfällung in die verschiedenen Formen des Geistes liegt. Der konventionelle Frauenkult in der Schule des Guinicelli kann ursprünglich mehr als Konvention und verstandesmäßig erklügeltes Programm gewesen sein. Zweifellos beeinträchtigt diese allzu schnelle Folgerung die Beurteilung von Dantes Frühwerk [4]). Ein anderes Beispiel. Wer nach der Lektüre der Fleurs du Mal meint, der Verfasser dieser Satanismen müsse auch in Wirklichkeit eine Art von Satan gewesen sein, bedient sich freilich einer primitiven und verkehrten Psychologie, und wir bedürfen kaum der Belehrung, daß sich auf so einfache Weise nicht vom künstlerisch Geformten auf das praktisch Wirkliche schließen lasse. Aber was uns Croce für jenen kindlichen Fehlschluß als Notiz über die Persönlichkeit des Dichters anbietet —

1) Goethe, S. 144.
2) Estetica I c. XVII (4. ed.), p. 159.
3) Teoria e storia della storiografia App. II (2. ed.), p. 127.
4) La poesia di Dante (2. ed.), 1921, p. 35.

daß er ein guter zartfühlender Mensch war, der nur sein äußeres Leben nicht zu lenken verstand [1]) — ist dürftig genug und verschweigt völlig, daß sich im Werk des Baudelaire nicht nur eine neue ästhetische Form sondern auch eine besondere Form des Menschentums darstellt; kurz: er versagt uns, was er das Ergebnis einer mystischen Einheitsbetrachtung nennt, was wir aber von der Literaturgeschichte zu fordern nicht aufhören werden: die Gestalt. Es sollen hier nicht Beispiele gehäuft werden. Was deutlich werden muß, ist, daß nicht verkleinerungssüchtige Ausstellungen gemeint sind, sondern daß ein wesentliches, von Dilthey neu formuliertes Erfordernis der Geistesgeschichte verteidigt wird — ein Erfordernis, das sich aus unserem innersten Verhältnis zur Geschichte ergibt. Um dies an dem nächstliegenden Beispiel zu erläutern: Die Dichter sind uns mehr als Namen, die eine Reihe von Werken zusammenfassen und denen sich als Weiteres noch eine knappe biographische Notiz anhängen läßt, sie sollen uns — und hierzu bedürfen wir der Geschichtsschreiber als Mittler — als Einheit von Werk und Mensch lebendig werden. So verstehen wir, daß Croce Gundolf, den Repräsentanten einer das Gestaltsbild erstrebenden Literaturgeschichte, ablehnt, daß er diejenige Gestalt der deutschen Geistesgeschichte, die am wenigsten allein von einer Wertsphäre aus verständlich wird, Schiller, überhaupt nicht zu würdigen weiß und ihm fast den Namen eines Dichters versagt [2]). Dabei ist zu bemerken, daß sich die Methode Croces auf die romanische Poesie, weil hier der Typ des Könners und Meisters überwiegt, mit minderem Schaden anwenden läßt als auf die germanische Dichtung, die den Lehrer, Reformator und Propheten bevorzugt.

III.

Während uns die Theorie Croces ein Beispiel dafür liefert, wie der strenge Autonomiebegriff sich nicht ohne weiteres in die Sphäre der theoretischen Kultureinheit übertragen läßt, so finden wir in der Aesthetik des französischen Philosophen J. M. Guyau den genau entgegengesetzten Fall. Guyau nimmt seinen Ausgang von einem Begriff des Lebens, der trotz seines naturalistischen Ursprungs als Tendenz auf die Sphäre der praktischen Kultureinheit weist und in ihr sein eigentliches Schwergewicht gewinnt. Für Guyau ist das Leben das alle Absonderungen im Einzelwesen durchbrechende und umfassende Prinzip der Bewegung. In der sublimsten Form des Lebens, dem Geist, erscheint

1) Poesia e non poesia, 1923, p. 258.

2) Poesia e non poesia, p. 31—44.

dieser Grundtrieb zur Universalität als Sympathie. Sie wirkt sich soziologisch als Gemeinschaftsgefühl aus, vermag aber auch den ganzen belebten außermenschlichen Kosmos zu umfassen. Wie die Metaphysik die universale Gemeinschaft als Gemeinschaft der Ideen, die Moral als Gemeinschaft der Willen erstrebt, so wirkt zur Erzeugung der Synergie des Alls die Kunst als Ausdruck der sozialen Sympathie [1]. »L'émotion artistique est l'émotion sociale que nous fait éprouver une vie analogue à la nôtre et rapprochée de la nôtre par l'artiste« [2].

Man wird zuerst die Mängel und die Einseitigkeit einer solchen Theorie bemerken, und tatsächlich erklärt sich ihr Ethos und die Wirkung, die sie auf das französische Denken ausgeübt hat, nur aus der besonderen Lage der französischen Kultur. Sie ist durchaus bestimmt von der dritten Stufe der Betrachtung, die die praktische Einheit der Kultur ins Auge faßt. Die Lehre von dem Leben als dem universalen Beweger, dem die Kunst zum Instrument dient, tritt als Opposition auf und ist als solche mitbestimmt von dem, was sie bekämpft. Der Gegner ist die Décadence-Kunst in ihrer ganzen Breite, nicht bloß in ihrer poetisch-technischen Form, sondern als aristokratisch-exklusive Lebenshaltung, als praktische und metaphysische Skepsis und vor allem als Theorie des l'art pour l'art. Dieser Lehre, die den Gedanken der ästhetischen Autonomie zur Lostrennung der Kunst aus dem Kulturganzen und zur Forderung der asketischen Enthaltung vom »Leben« — das wirklich gefühlte Gefühl ist ein Feind der künstlerischen Vollendung [3] — zu steigern suchte und deren Konsequenzen eine Auflösung des Kulturganzen bedeuten — ihr setzte Guyau das »Leben« entgegen als den Inbegriff aller Gemeinschaftsbeziehung. »La poésie, réalisée dans l'art, n'enfantera plus d'actions héroïques, elle n'inspirera plus de vertus sociales« sagt resigniert, in voller Erkenntnis der Zeitbedingtheit der Lehre von der ästhetischen Autarkie, das Schulhaupt der Parnassiens [4]. Die Kunst, hält Guyau entgegen, ist nicht bloß dort und damals, sondern immerdar ein Teil des Lebens, und nach dem Maße ihrer Bedeutung wirkt sie Leben, dessen höhere, geistige Form die Gemeinschaft im Gefühl, im Denken, im sozial geordneten Handeln ist. — In dieser Opposition liegt die Wahrheit, aber auch die Grenze und der Irrtum der Lebensphilosophie. Sie ist im Recht, wo sie kritisch nachweist, wie die Abschließung der Kunst von den großen allgemeinen Angelegenheiten

1) l'Art au point de vue sociologique, Paris 1912, p. VIII.

2) Ibid. p. 18.

3) Th. de Banville, Avant-Propos des Roses de Noël.

4) Lecomte de Lisle, Préface des poèmes antiques.

der Kultur ihr selbst tödlich wird, wie das zur Monomanie gewordene Gefühl, die Darstellung der exzentrischen Ichheit — diese Zeichen der Lösung des Künstlers vom Organismus der Kultur — die Dissoziierung der Elemente des Kunstwerkes selbst mit sich führen, wie das Wort als Klang und Stimmungswert aus der Bindung an die rhythmische und sinnhafte Einheit heraus zur Eigenbedeutsamkeit erstarkt, wie die Form als solche gepflegt wird und wie dann doch wieder das Sujet durch seine Fremdartigkeit und gewollte Seltsamkeit die Sinne reizen soll. Diese Kritik hat es, wo sie sich überhaupt noch einem Begriff, nicht bloß einer praktischen Uebung gegenüber sieht, mit dem falschen Autonomiebegriff zu tun, der ein theoretisches Erfordernis zu einer praktischen Absicht mißbraucht, nach unserem Schema: der auf die praktische Kultureinheit überträgt, was uneingeschränkt nur für die theoretische Abgrenzung des Wertes gilt. Aber den gleichen Fehler, in umgekehrter Sinnrichtung, begeht Guyau. Der Lebensbegriff ist weit und verschwommen genug, um auf der einen Seite das geistige Leben mit seinen Wertinhalten und ihrer wechselseitigen Ordnung im Kulturideal zu umfassen — und um dann doch wieder seine Herkunft aus der Biologie geltend zu machen. So kann der zersetzenden Lehre von der Autarkie des Aesthetischen in diesem Begriff die Ordnung der Werte in der Kultureinheit entgegentreten. Statt nun aber diese Ordnung aus ihren Elementen d. h. den autonomen Werten aufzubauen, kehrt der Philosoph die biologische Seite des Lebensbegriffes hervor und erklärt die einzelne Wertform, indem er sie tatsächlich vitalistisch zerlöst. Die Kunst wird ihm zu einer methodischen Zusammenstellung von Mitteln (un ensemble méthodique de moyens) [1], die das vitale Gefühl der Sympathie in seinen verschiedenen Formen erwecken; ein Gefühl, in dem das allumfassende, aber in den Individuen getrennte Leben durch übertragene Mitschwingung zu sich selbst kommt, indem es sich ausbreitet und erhöht. Dann werden (S. 17—18) die Lustelemente aufgezählt, aus denen sich das durch das Kunstwerk mitgeteilte Sympathiegefühl zusammensetzt. Wir finden zuerst das intellektuelle Vergnügen, das Dargestellte gedächtnismäßig wiederzuerkennen. Aber in diesem Fragment unserer früheren Empfindungen erkennen wir zugleich uns selbst, unser »inneres Gesicht« wieder und empfinden dabei Sympathie mit uns selbst, »un plaisir sensitif egotiste«, wie sich Guyau mit einer Wendung Comtes ausdrückt (S. 17). Das zweite ist die Lust, mit dem Urheber des Kunstwerkes, das dritte, mit den Geschöpfen des Künstlers zu sympathisieren. Richtig hieran ist, daß sich solche Gefühle in Erlebnissen und auch in

1) p. 16.

solchen, die ein Kunstwerk zum Gegenstand haben, finden. Aber ebenso wahr ist, daß auf diese Weise das zugrund gelegte Phänomen des ästhetischen Auffassens nicht erklärt, sondern unterschlagen ist. Die aufgezählten drei Arten des Sympathiegefühls sind weder an das ästhetische Erleben gebunden, noch ist dieses notwendig von ihnen begleitet, geschweige denn: aus ihnen zusammengesetzt. Unter dem Anschein einer Analyse des durch das Kunstwerk erweckten Gefühls wird hier tatsächlich ein Gefühl gedeutet und zwar im Sinne eines halb naturalistisch halb wertphilosophisch verstandenen Lebensbegriffes. Das gleiche gilt, wenn an anderer Stelle [1]) das ästhetische Vergnügen mit den vitalen Bedürfnissen des Lebewesens, dem Atmen, Sichernähren, Sichbewegen, Sichfortpflanzen in Beziehung gesetzt wird.

Derselbe Begriff, der auf der Stufe der praktischen Kultureinheit eine Handhabe zu wirksamer Kritik gegen Auflösungstendenzen bot, versagt, wo die Umgrenzung des einzelnen Wertes gefordert ist. Da vorausgesetzt wird, daß in dem Leben selbst das ästhetische Phänomen schon irgendwie enthalten ist (l'art c'est encore la vie) [2]), kann dieses nicht wieder durch den weiteren Begriff bestimmt werden. Oder es läuft, wie dies hier tatsächlich der Fall ist, in dem Lebensbegriff alles undeutlich zusammen, so daß er, mehr als ein wohlumschriebener Begriff, selbst als Behälter eines Gefühls erscheint oder, in der Redeweise der Lebensphilosophie, als Ausdruck des sich selbst bejahenden Lebens. Da nun dies »Leben« die ganze Wertordnung in sich trägt, ist es einer solchen Bestimmung leicht, der Kunst die verschiedensten Forderungen aufzubürden: daß sie erziehe, moralisch bessere, daß sie in Bildern einen vollkommeneren Zustand der Gesellschaft vorwegnähme (eine alte Forderung schon der Saint-Simonisten), daß sie bedeutende Ideen ausdrücke. Guyau kann immerhin versichern, daß er damit die Autonomie des Aesthetischen nicht antaste, daß der Zweck nicht als ein Fremdes der Kunst gegenübertrete, sondern ihr als Trägerin des Lebens immanent sei. Tatsächlich suchen wir vergeblich nach einer eindeutigen Bestimmung der Autonomie und damit der Grundlage aller ästhetischen Ueberlegung.

Daß hier nicht nur ein Mangel der Theorie vorliegt, sondern der Kunstauffassung selbst, die vom Verdacht eines bürgerlich engen Moralismus nicht völlig freizusprechen ist, verraten einzelne Urteile zur Genüge, so die Prophezeiung: von der Ilias werde eines Tages nichts übrig geblieben sein, als die Darstellung zweier »höherer Gefühle« (sentiments élevés):

1) Les problèmes de l'estétique contemporaine (2. ed.), Paris 1911, p. 20.

2) L'Art au point de vue sociologique, p. XLIX.

das Flehen eines Greises, das Abschiedslächeln einer Gattin [1]). Die wahre Erkenntnis der Wertgebiete in ihrer Eigengesetzlichkeit und in ihrem verzweigten Zusammenhang im geistigen Bau der Kultur steht, so scheint es, in nicht zufälliger Beziehung zu dem richtigen Blick für die Bedeutung und das Verhältnis der Wertträger.

IV.

Wenn wir für die Behandlung des Autonomiebegriffes erst an dritter und letzter Stelle das Nächstliegende, ein Beispiel aus der deutschen Philosophie betrachten, geschieht es nicht in der Meinung, er sei hier weniger bedacht worden (ist doch Kant sein erster entschiedener Vertreter), noch auch, als stände jetzt die fertige Lösung bereit. Aber da schon die hauptsächlichen Voraussetzungen unserer Problemstellung im Zusammenhang der deutschen Philosophie liegen, müssen wir auch von hier aus einer Lösung am nächsten zu kommen hoffen.

Wir richten zuerst unseren Blick auf die theoretische Leistung Conrad Fiedlers. Sie beansprucht unsere Aufmerksamkeit nicht als ein ausgearbeitetes System der Aesthetik — Fiedler hat seine Betrachtungen fast ausschließlich auf die bildende Kunst beschränkt; noch weniger behauptet sie einen eigentlich philosophischen Rang — die Erkenntnislehre, deren er zur Auseinandersetzung seiner ästhetischen Einsichten bedurfte, gibt eine, man darf vielleicht sagen, dilletantische Umwandlung von Kants kritischem Idealismus. Der außerordentliche Eindruck, der von seiner Lehre ausgegangen und heute noch in der Kunstwissenschaft wirksam ist, erklärt sich vor allem aus der geschlossenen Entschiedenheit, mit der sie in einer Richtung auf einen Punkt vordringt — eine Entschiedenheit, in der neben theoretischer Konsequenz eine Persönlichkeit spürbar wird. Diese eindeutige Richtung läßt sich aber schwerlich treffender mit einem anderen Begriff bezeichnen als mit dem der Autonomie. Fiedler betrachtet es als seine kritische Sendung, die von der Stofflichkeit des zufälligen, außerkünstlerischen Gegenstandes überwältigte Kunst seiner Zeit zu sich selbst und der strengen Eigenart ihrer Aufgabe zurückzurufen. Seine Theorie der bildenden Kunst ist ihm das Werkzeug zu diesem kritisch-reformatorischem Werk: indem sie die verlorene oder bedrohte Eigenart begrifflich feststellt und in ihrer Reinheit zurückgewinnt.

Welches sind die begrifflichen Mittel, die dieser neuen radikalen Begründung des Autonomiebegriffes zur Verfügung standen? Ein Aphoris-

1) Les problèmes de l'estétique, p. 53.

mus Fiedlers, der den Kern seiner Theorie schlagwortartig formuliert, lautet: »Alle Kunst ist Entwicklung von Vorstellungen sowie alles Denken Entwicklung von Begriffen ist« (Schr. ed. Konnerth II, 40). Vorstellung bedeutet hier eine Formung des sinnlich Gegebenen, mittels deren wir Welt verstehen d. i. objektivieren. Das Gesetz dieser Formung aber steht unabhängig und eigentümlich neben der theoretischen Sinngebung: sie ist anschauliches Denken, »sinnliche Abstraktion« (II, 101), eine Ausbildung der in dem Erscheinungshaften der Welt liegenden Formwerte, die sich in künstlerischer Gestaltsbildung gesetzlich auswirken. Diese Gesetzlichkeit ist nur intuitiv-künstlerisch zu erfassen. Der Begriff kann sich ihr nur von außen umschreibend und uneigentlich nähern.

Es ist schwer zu ermessen, wieviel wir dieser Hinlenkung des Blickes auf die eigengesetzliche Form des Kunstwerks als einer pädagogischen Tat zu danken haben. Dem vorschnellen und ungezügelten Greifen nach dem großen Gegenstand, der tiefen Idee, dem lockenden Reiz, welches dabei über das Wesentliche, die Echtheit verbürgende Form, hinweggriff, wurde hier zuerst ein entschiedener Halt geboten. An die Leistung Fiedlers knüpfen vermittelt oder unmittelbar diejenigen an, die wie H. Cornelius das Reinigungs- und Erziehungswerk fortsetzen und durch Aufzeigung grundlegender stilistischer Forderungen das Verantwortungsgefühl für die »reine Form« pflegen wollen. Nicht minder bedeutend ist die Anregung, die die Kunstgeschichte von hier aus für die Verfeinerung ihrer Betrachtungsmethoden empfing. Man denke etwa an die Forderung Wölfflins, der Kunsthistorie eine elementare Geschichte des Sehens zugrunde zu legen. Dies ist ganz im Geiste Fiedlers gedacht.

Wir müssen aber fragen: wenn das anschauliche Erfassen und Bilden als ein Erkennen bezeichnet werden darf, welches ist der Gegenstand dieser anschauenden Erkenntnis? Die Antwort Fiedlers: »das Wesen der Dinge« (II, 65) scheint auf Schellings oder Schopenhauers metaphysische Aesthetik zurückzuführen, die in der Kunst die »Ideen« sichtbar werden lassen. Doch diese Verwandtschaft bezieht sich gerade nicht auf den entscheidenden Punkt. Für die klassisch-idealistische Aesthetik war die Idee das Mittel, die Kunst in den Aufbau ihres geistigen Kosmos einzugliedern, bei Schelling und Hegel, den historischen Gehalt der Kunst als gesetzliche Entfaltung ihrer Form zu konstruieren. Fiedlers »Wesen der Dinge« bedeutet eine negativistische, »leerlaufende« Metaphysik; es ist zwar zugleich Inhalt der wissenschaftlichen Begriffsbildung, aber im Sinne unerreichbarer Transzendenz wie Kants »Ding ansich«. Der Punkt, an dem die Sphären künstlerischer Formgebung und wissenschaftlicher Begriffsbildung sich berühren, ist durch einen leeren

Grenzbegriff bezeichnet, der formal den Zusammenhang der Sinnzonen verbürgt, ohne daß er sich in einem Verständnis für den wirklichen Zusammenhang der Kunst im ganzen des Daseins realisieren könnte. Der Autonomiebegriff leistet hier ein Aeußerstes an unzugänglicher Starrheit, und selbst die intellektualistische Fassung des Begriffes von Form, der das Bilden dem theoretischen Begreifen vielleicht allzu verwandt machen möchte, bringt nur eine »Berührung im Unendlichen« zustande.

Wenn Fiedler das Meiste der zeitgenössischen Kunst verwarf, richtete er seinen Blick auf die heroische Kunst der Vergangenheit. Aber grade an ihr mußte ihm die Grenze der eigenen Theorie deutlich werden. Seine Theorie mußte den Darstellungsgegenstand samt der ihm eigentümlichen Sinnhaftigkeit mit den jeweils zugehörigen Beziehungen der Bekanntschaft, Verehrung, Liebe oder Abneigung als künstlerisch zufällig, gleichsam als belanglosen Restbestand zurücklassen. Die Kunst der Vergangenheit aber bestätigte nirgends diese Gleichgültigkeit. Im Gegenteil: ganz offensichtlich bildete sie ihren Mythos, ihr Ideal, Menschen und Begebnisse aus dem Brennpunkt ihrer geistigen Existenz in künstlerischer Verherrlichung aus und bekundete eben hierdurch, was Fiedlers Lehre bestritt oder wenigstens nicht erklären konnte: die Verwurzelung der Kunst in einem objektiven Bereiche gemeinsamer Geistigkeit. In dem mythischen Kunstgehalt meldete sich eine Realität, die nach unserem Schema von den Fragen des zweiten und dritten Problemkreises getroffen, aber von der radikalen Formbestimmung Fiedlers ausgeschlossen wird.

Es ist nun höchst bezeichnend, wie Fiedler sich gegen diese ihn widerlegende Realität wehrt. Aehnlich wie die französischen Vertreter des l'art pour l'art erkennt er sie an, aber als Vergangenheit, zu welcher eine grundsätzlich andersgeartete Jetztzeit das schroffe Gegenbild darstellt. »Früher, wo man die Welt noch aus Idealen aufbaute, war die Kunst noch ein Bestandteil der wirklichen Welt; jetzt, wo man dem Ideal keinen Platz mehr in der Welt der objektiven Dinge zugesteht, ist auch die Kunst auf eine rein subjektive Bedeutung für den Menschen angewiesen« (II, 34).

Hier wird die Doppeldeutigkeit von Fiedlers Autonomiebegriff augenscheinlich. Sie will einmal die Entdeckung der echten und unverstellten Wesenheit der Kunst sein, gleichzeitig aber will sie ein durch die geschichtliche Lage erzwungenes Unabhängigkeits-Edikt sein: die Erklärung des Bruches zwischen der Kunst und einem Leben, das der künstlerischen Existenz keinen Raum mehr im Bereiche seiner Zwecksetzungen gönnt. Hier liegt aber auch die Quelle der Kraft dieser in ihrer theoretisch unzulänglichen Einseitigkeit leicht durchschauten Position. Sie

hat in allen Zonen ihres Gegenstandes Fuß gefaßt. Fiedlers Begriff der reinen Kunstform ist nicht bloß eine dem Zweifel zugängliche Erklärung künstlerischen Erlebens und Schaffens, sondern pädagogisch gedachte Hinleitung zu einer strengeren und reineren Kunstbetrachtung. Und noch der Negativität seines Autonomiebegriffes in der Zone der kulturellen Einbezogenheit entspricht eine menschliche Haltung: die asketische Entsagung vor dem entfremdeten Leben — die gleiche Askese, in der Flaubert sich leidenschaftlicher verzehrte, die mit vielleicht noch ursprünglicherem Ernst Max Weber für die wissenschaftliche Haltung forderte — hier mit Schopenhauerscher Weltmüdigkeit gefärbt. »Befreiung von dem Banne der Mitarbeit« (I, 367) — diese negative Leistung bleibt der allem Leistungszusammenhang enthobenen autonomen Kunstform erhalten. Der Gedanke der autarken Kunst, wie der einer science pour la science, muß ein eigenes Ethos entfalten — wodurch er sich im Grunde selbst widerlegt.

Die Negativität des Autonomiebegriffes in der Zone der kulturellen Verwobenheit entsprang bei Fiedler selbst einer Position. Da diese in der kritischen Bedingtheit ihres Notstandscharakters außerhalb der Person und jenseits des geschichtlichen Momentes nicht bestehen konnte, blieb den Fortbildnern hier wesentlich die Negativität als solche.

Diese Fortbildung der Lehre erfolgt nach zwei verschiedenen Seiten. Einmal innerhalb ihres eigensten Gebietes als Theorie der bildenden Kunst. Ihre eigentümliche Schwäche — die Unfähigkeit, dem Gehalts- oder Ausdrucksmoment Rechnung zu tragen — vereinigte sich bis zu einem gewissen Grade mit einem damals lebendigen, gegen den herrschenden Naturalismus ankämpfenden künstlerischen Impuls. In der Ausgestaltung durch A. Hildebrand und H. Cornelius ist sie wesentlich Doktrin des bildnerischen Spätklassizismus geworden.

Wichtiger für uns ist die Fortwirkung, die sich im Zusammentreffen Fiedlerscher Gedanken mit einer im theoretischen Ursprung verwandten Richtung der modernen Philosophie ergab: der kritizistischen Wertphilosophie der sog. südwestdeutschen Schule. An sich ist diese Form der neukantischen Philosophie einer ästhetischen Gedankenbildung ungünstig. Die Trennung von Wert und Wirklichkeit, Gelten und Sein läßt wenig Raum für eine Charakteristik des ästhetischen Wertes, der nur als immanentes Formungsprinzip der Anschaulichkeit konkret zu fassen sein dürfte. Aber der Begriff der Autonomie bildet das verbindende Glied. Sieht doch Rickert [1]) die welthistorische Bedeutung Kants darin, daß er die autonome Existenz der kulturellen Sphären theoretisch begrün-

1) Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924.

det habe. Aus dieser Denkrichtung hat Fr. Kreis die Anregung zu einer Untersuchung über »die Autonomie des Aesthetischen in der neueren Philosophie« (1922) empfangen, die sich mit der Forderung einer »autonomen Kunst« — gleichviel ob eine solche je schon existiert habe — einleitet. Das Ethos, das bei Fiedler diesen Begriff getragen und zu einem Kampfruf gemacht hatte, ist hier umgeschlagen in den logischen Willen zur Erfassung des Gegenstandes in der Reinheit seines An-sich. Diese wird nun freilich mit der Wirklichkeit des Gegenstandes erkauft, welcher als eigengesetzlicher doch nur in der Verwurzelung des kulturellen Daseins lebt. Die Entwirklichung des Gegenstandes als Konsequenz eines übersteigerten Autonomiebegriffes wird am sichtbarsten in dem entschiedensten Versuch, ihn zum Prinzip einer transzendentalen Aesthetik zu machen, bei L. Kühn [1]). Mit der Zuordnung des ästhetischen Wert-Telos als konstitutives Prinzip zu dem Raum-Zeitschema vollendet sich die Lehre von der ästhetischen Autonomie in starr formalistischer Abschließung gegen das eigene Objekt.

Lehrreicher als diese verzweifelte Konsequenz ist die Haltung eines Aesthetikers, der der Rickertschen Denkweise nahe steht ohne je in ihr aufgegangen zu sein. Jonas Cohn sieht in seiner Allgemeinen Aesthetik (1901) die Gefahr des radikalen Autonomiebegriffes, empfindet die Notwendigkeit, ihm aus der Struktur des Gegenstandes seine Schranken zu setzen, ohne aber noch zu einer klaren Entscheidung zu kommen. So heißt es dort: »Wo das Aesthetische als lebendige Form in den Zusammenhang des Kulturlebens eingreift, da verliert es ebensoviel an unmittelbarer Sicherheit, als es an Wirksamkeit und Realität gewinnt« (S. 386). Noch also wird die bessere Einsicht in die historische Realität, die die Realität des Objekts der Aesthetik in sich schließt, durch einen falschen Begriff der Reinheit in Schach gehalten, und statt eines Ausgleiches kommt ein Kompromiß zustande. Als einen solchen wird man auch noch einen späteren Versuch betrachten müssen, der die Schwierigkeit in einer historisch-dialektischen Konstruktion auflöst [2]). Aus einer ursprünglichen »Pantonomie des Lebens« soll sich im Fortschritt geistiger Differenzierung die Autonomie der Kunst entwickeln, um ihrerseits wieder in einer neuen höheren Pantonomie aufgehoben zu werden. Abgesehen davon, daß diese Konstruktion der geschichtlichen Bewährung entbehrt (diese könnte ihr nur aus dem Geschichtsbild des deutschen Klassizismus, in dessen Ge-

1) D. Problem d. ästhetisch. Autonomie. Ztschr. f. Aesthet. u. allg. Kunstw. IV; D. Autonomie der Werte, Bd. I.

2) Die Autonomie der Kunst und die Lage der gegenwärtigen Kultur. Bericht über den 1. Kongreß für Aesthetik 1914.

schmack sie gedacht ist, zuwachsen) läßt sie die prinzipielle Frage ungelöst. Immerhin ist hier wie bei der früheren Aesthetik die Richtung auf einen Begriff der historischen Wirklichkeit festzustellen, in dem die Antinomie zwischen Eigengesetzlichkeit und Kulturbezogenheit aufgehoben werden soll — eine Richtung, die vielleicht, da J. Cohn inzwischen die Dialektik aus einem historischen Konstruktionsprinzip zu einer philosophischen Methode vertieft hat, eine neue Formulierung auch des ästhetischen Problems verspricht.

Ueberblicken wir die Behandlung des Begriffes von der Eigengesetzlichkeit der Kunstform, wie sie uns in typischer Ausprägung bei Croce, Guyau, Fiedler entgegentrat, so ist bei aller Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit ein gemeinsamer Zug nicht zu verkennen, den wir als positivistisch bezeichnen mögen. Diese Benennung hat einen prägnanten Sinn, insofern die Stellung, die der Kunst hier zuerteilt wird, dem positivistischen Begriff von der Bedeutung der Erkenntnis und insbesondere der philosophischen Erkenntnis entspricht und sofern die diesem Begriff anhaftende Zweideutigkeit sich hier wiederfindet. Die Forderung Guyaus, die Kunst solle an der Einigung der Menschheit mitwirken, ist nur die Fortführung eines alten Anspruches, der bei den Saint-Simonisten und bei Comte geläufig ist. Die Wissenschaft erkennt die gesellschaftliche Wirklichkeit und gewinnt daraus die Fähigkeit und das Recht, sie ihrerseits zu bestimmen und zu leiten. An der großen Aufgabe, den neuen Zustand der Gesellschaft herbeizuführen, soll die Kunst teilnehmen, vor allem der Dichter, der in Bildern die verheißene Zukunft vorwegnimmt. Das Wissen als Macht lehrt die Kunst als Macht verstehen [1]. — Mit der Zurückdrängung dieses großen Anspruches tritt der negative Zug des positivistischen Erkenntnisbegriffes hervor: die Lehre von der Immanenz der Philosophie in den Einzelwissenschaften, die Einschränkung der nunmehr selbst zur Einzelwissenschaft gewordenen Philosophie auf Methodenlehre und Erkenntniskritik. Dem entspricht genau die Stellung, die Fiedler und später Croce der Kunst zuteilen: Abtrennung von den »großen Angelegenheiten des Daseins«, Einschließung in einen autonomen Bezirk, bei dessen Umgrenzung es sich für jenen vorwiegend

1) Saint-Simon, Oeuvres vol. 39. O. Rodrigues, L'Artiste, le Savant et L'Industriel, 1875, p. 207 ff.; Exposition de la doctrine de Saint-Simon ed. Bouglè et Halévy, 1924, p. 162 f., 191 ff., 320, 354. — Der Gegensatz zu Comte, der gerade im Punkte der Stellung der Kunst hervortritt (p. 454), ergibt sich aus der Meinungsverschiedenheit über die Stellung der Religion in der neuen Lebensordnung. Die Saint-Simonisten, die an dem Christentum festhalten, betrachten die Kunst als religiösen Kultus (der Meister selbst wird als prophetischer Dichter angesehen (p. 193). Comte hingegen sieht in der Kunst eine Art von »Religionsersatz« (Philosophie positive ed. Rigolage, 1911, IV, 107).

um die Reinheit der Kunst, für diesen um die Reinheit des Begriffes von Kunst handelt. Eine eigentümliche Lage: während Fr. A. Lange in Uebereinstimmung mit den großen positivistischen Forschern und Naturforscher-Philosophen seiner Zeit, voran Helmholtz, in der Kunst und vor allem der Dichtung (welch letzterer die nicht positive, metaphysische Philosophie als Begriffsdichtung zugerechnet wird) die Darstellung der Idee in der Wirklichkeit sieht, während dann die Lebensphilosophie den hier von der Erkenntnis geräumten Posten für sich zu behaupten strebt — sieht sich die theoretische Selbstbesinnung der Kunst in demselben Zwiespalt befangen. Auch hier neben einer bis zur schmerzlichen Askese gesteigerten Enthaltung das leidenschaftliche Bestreben, in die Wirklichkeit des Lebens teilnehmend einzugreifen, neben der Abgeschlossenheit des »reinen Artisten« eine lebenshungrige soziale, bündlerische und programmatische Kunst. So erweist sich die Behandlung einer wissenschaftlichen Frage — nach der Eigengesetzlichkeit der Kunstform und ihrer theoretischen Bestimmung — als eng verbunden mit der geistigen Situation, das theoretische Problem als Lebensfrage.

Mit der Einstellung des besonderen Problems in einen allgemeineren philosophischen Zusammenhang ergibt sich die Möglichkeit, die Richtung einer denkbaren Lösung wenigstens als Ausblick anzugeben. Diese Richtung läßt sich durch eine doppelte Aufgabe bezeichnen: Wiedergewinnung von Einsichten, die die klassische deutsche Aesthetik besessen hat, in einer Form freilich, die nicht mehr die unsere ist; Gewinnung eines Begriffes der geschichtlichen Wirklichkeit.

Die erste Aufgabe, die man nicht als Rettung in einen überlebten Klassizismus mißdeuten wird, ergibt sich aus dem historischen Schicksal des ästhetischen Gedankens in Deutschland. Er hat sich entwickelt als die theoretische Selbstbesinnung des erwachenden dichterischen Geistes, der die Dumpfheit seines Gefühls nur gegen die Verstandesklarheit seines Jahrhunderts setzte, um alsbald das eigene Bestreben mit dieser Klarheit zu durchdringen, d. h. es als vernünftig zu begreifen. Die sich derart ergebende Forderung einer philosophischen Rechtfertigung der Kunst ist nach zwei Fronten ausgerichtet, die in ihrem antinomischen Verhältnis die Spannung unseres Problems bezeichnen. Gegen die Anmaßung des auf Nützlichkeit dringenden Verstandes mußte die Eigengesetzlichkeit der Kunstform, zuerst als ihre Ueber-Verständigkeit empfunden, sichergestellt, andererseits ihre geistige Bedeutung neu begründet werden. Für Winckelmann und Herder war diese Doppelheit eine spannungslose natürliche Einheit, verbürgt durch die in der schönen Form sich offenbarende Idee. Erst durch Kants strengeren Begriff von der Eigenart der

ästhetischen Form zum philosophischen Problem gemacht, setzt sie die Dynamik von Schillers Denken in Bewegung. In den Briefen über ästhetische Erziehung ist das Ergebnis dieses Ringens niedergelegt, biographisch betrachtet, die philosophische Apologie für das eigene künstlerische Tun, nach seinem allgemeinen Sinn der Versuch, den Ort der autonomen Kunstform im geistigen Kosmos d. h. im Verhältnis zu der humanistischen Idee vom Menschen zu bestimmen. Die idealistische Philosophie führt diese Aufgabe fort, die in Hegels Vorlesungen über Aesthetik, vor allem in der gewichtigen Einleitung, ihre in gewissem Sinn abschließende Formulierung findet; für uns freilich nicht als solche, sondern nur als Forderung und neu zu erweckende Einsicht gültig.

Weiterhin, sagten wir, ist die Richtung auf eine mögliche Lösung in der Bemühung um den Begriff der geschichtlichen Welt enthalten. Die Erfassung der historischen Wirklichkeit setzt als vollendete Einsicht schon irgendwie voraus, was die Aesthetik als theoretisches Ideal aufstellt. Die in ihrer Eigentümlichkeit begriffene ästhetische Form zeigt sich hier nirgends in der Absonderung, in die sie das Gedankenexperiment des Theoretikers versetzen zu dürfen meint. Die geistigen Inhalte einer Zeit drücken sich in der Kunst aus; wie grade das Beispiel des Aesthetizismus zeigt, auch dann, wenn sich die Kunst von der kulturellen Gemeinsamkeit abwendet. Denn auch diese Abwendung ist ein menschlicher Gehalt und als solcher der geistigen Lage pflichtig. Aber über diese Funktion des Ausdrucks hinaus, die in dem künstlerischen Bild die geistige Physiognomie einer Zeit ausprägt, nimmt die Kunst an den wirkenden Bestrebungen und der Ausbildung eines praktischen Ideals teil, und weit entfernt, in dieser Mitwirkung zu verkümmern, scheint sie vielmehr aus ihr in Zeiten einer glücklichen Zusammenstimmung der geistigen Sphären ihre besten Kräfte und die Größe ihrer Entwürfe zu ziehen. Dem stehen freilich Zeiten einer mehr oder minder strengen Abschließung gegenüber, in denen die feine Linie sichtbar wird, die die echte Eingliederung von der mit der Autonomie den Begriff der Kunst selbst aufhebenden »Tendenz« scheidet; eine Linie, die sich, von den Inhalten aus gesehen, nach der historischen Lage verschiebt, und deren theoretische Bestimmung noch nirgends geleistet ist. Sie würde mit der Lösung unseres Problems zusammenfallen.

Was wir als Zwiefaches trennten — Wiedergewinnung von Einsichten der klassischen deutschen Aesthetik, Eingliederung des autonomen Formbegriffes in den Begriff der geschichtlichen Welt — stellte sich tatsächlich als eine unteilbare Aufgabe dar. Hatte sich doch der Geschichtsbegriff, an welchen das Denken anknüpfen mußte, an und mit der ästhe-

tischen Erkenntnis entwickelt. Diese Aufgabe ist dem philosophischen Denken durch Dilthey zurückgegeben worden. Seine Idee von der geschichtlichen Welt, genährt in ständigem Verkehr mit dem deutschen Neuhumanismus, seiner Aesthetik und seiner dichterisch und philosophisch ausgebildeten Weltansicht hat ihn die Frage nach der »Funktion der Kunst im geistigen Haushalt des Menschenlebens« als wesentliches Problem der Aesthetik formulieren lassen (Ges. Schr. VI, 256).

Damit ist etwa die allgemeine Richtung angegeben, in der die Lösung der Aufgabe, den Begriff der autonomen ästhetischen Form mit dem ihrer geschichtlichen Eingliederung zu versöhnen, liegen dürfte. Doch ist damit noch nichts über die Art dieser Lösung gesagt. Vielleicht läßt sie sich wenigstens insoweit bezeichnen, als wir abschließend zwei Fragen formulieren, auf welche sie notwendig wird antworten müssen. Die erste Frage geht von dem Begriff der geschichtlichen Einheit, die zweite vom Begriff der autonomen Form aus.

Die erste Frage: Es scheint so, als müßte jeglicher Begriff einer übergeordneten kulturellen Einheit in seiner theoretischen Sinnbestimmtheit der ästhetischen Form gegenüber heteronom bleiben, die Aufgabe der Eingliederung mithin zu einem notwendigen Widerspruch führen. Aber gibt nicht die Gemeinsamkeit der Entstehung von hermeneutischer und ästhetischer Theorie, bei Herder, Fr. Schlegel, Schleiermacher klar hervortretend, einen bedeutsamen Hinweis? Geht nicht vielleicht in die konkrete Erfassung dieser Einheit, so wenig sie sich als bloß ästhetische Anschauungseinheit deuten läßt, ein Moment ästhetischer Formung als konstitutiv ein, so daß sich von hier aus die vermeintliche Antinomie auflöst?

Die zweite Frage: Wenn wir von der Bestimmung einer autonomen ästhetischen Form ausgehen, begegnet uns die kulturelle Verknüpfung der Kunstform wesentlich (nicht ausschließlich) als bedeutsamer Gehalt. Läßt sich nun ein als »ästhetisch« zu charakterisierendes Verhältnis zwischen der Form und diesen Gehalten aufzeigen, derart daß aus der historischen Verfassung heraus eine Eignung oder Nicht-Eignung, Formbarkeit oder Nicht-Formbarkeit der verknüpfenden Gehalte sichtbar wird?

Beide Fragen zielen auf das gleiche: einen Ordnungsbegriff der kulturellen Wirklichkeit, in welchem die Kunstform ihren wesensmäßig bestimmten Platz hat. Er müßte die nur scheinbar absoluten Gegensätze — etwa der religiös dienenden Kunst des Mittelalters einerseits, einer sich artistisch abschließenden Kunst andererseits — als relativ und bloße Abwandlung eines Wesensverhältnisses begreifen lassen, das seinen Grund in dem geistigen Dasein des Menschen hat.

L. FEUERBACH UND DER AUSGANG DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE.

VON

K. LÖWITH (MARBURG).

So lautet nämlich der charakteristische Titel einer kleinen, aber gehaltvollen Schrift von F. Engels. Der »Ausgang« der »klassischen« Philosophie, welche durch das von Feuerbach bekämpfte System Hegels repräsentiert ist, besteht für Engels positiv in der geschichtlichen Ablösung von Hegel durch Marx, dessen »Kapital« er als den produktiven Erben von Hegels Hinterlassenschaft ansieht. Nach Marx und Engels appelliert zwar Feuerbach mit Recht — gegen das »abstrakte Denken« — an die »sinnliche Anschauung«, »aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit« und er verkenne, daß das »abstrakte Individuum«, welches er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehöre, nämlich der »bürgerlichen Gesellschaft«. Auch Feuerbach habe, wie alle Philosophen, die Welt nur »interpretiert« aber nicht »verändert«, und darauf komme es an. Und Engels beschließt seine Schrift mit den Worten: »Die neue Richtung, die in der Entwicklungsgeschichte der Arbeit den Schlüssel erkannte zum Verständnis der gesamten Geschichte der Gesellschaft, wandte sich von vornherein vorzugsweise an die Arbeiterklasse und fand hier die Empfänglichkeit, die sie bei der offiziellen Wissenschaft weder suchte noch erwartete. Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie«! Dieses für die Geschichte der Philosophie vernichtende Urteil über den Fortgang der Philosophie nach ihrem klassischen Ausgang tritt uns in anderer Weise auch bei Spengler entgegen, wenn er sagt, daß das faktisch wirksame und insofern wirkliche philosophische Bewußtsein der Gegenwart nicht durch die Namen der offiziellen Gegenwartsgeschichte der Philosophie,

sondern durch die philosophische Literatur eines Schopenhauer, Nietzsche, Strindberg, Ibsen, Weininger usf. repräsentiert werde. Aber auch einem wissenschaftlich anerkannten Philosophen wie Scheler ist die, wie er sie nennt, »klassische« Theorie vom Geiste und damit zugleich die Auffassung, welche die klassische Philosophie von sich selbst hat, unglaubwürdig geworden und es ist bezeichnend, daß Scheler die Geschichte des menschlichen Geistes mit den Mitteln der psychoanalytischen Interpretation einer Revision unterzieht. Gegen Hegel behauptet Scheler mit Marx, daß sich die »Ideen« in der Weltgeschichte unweigerlich blamieren würden, wenn sie keine Interessen und Leidenschaften, d. h. Mächte, die aus dem an sich geistlosen, aber ursprünglichen Triebleben stammen, hinter sich hätten. Und auch Scheler erklärt die Auffassung, wonach der Geist eine ursprüngliche Wirksamkeit entfalte, während er in Wirklichkeit doch nur »hemmen« und »enthemmen« könne, soziologisch betrachtet für eine »Ideologie des Bürgertums«.

Aber man muß gar nicht soweit in die unmittelbare Gegenwart vorgreifen, um Engels Rede vom Ausgang der klassischen Philosophie bestätigt zu finden, denn klar war dessen Unwiderruflichkeit bereits für R. Haym und dann für Dilthey, denen man doch gewiß nicht vorwerfen kann, daß es ihnen an Sinn für geistesgeschichtliche Tradition gefehlt hätte — obgleich beide im Grunde positivistisch-realistisch vom Menschen und seiner Geschichte gedacht haben.

1857 schreibt Haym in der Einleitung zu seinem Buche »Hegel und seine Zeit«: »Noch, denke ich, ist einem großen Teil der Jetztlebenden die Zeit in guter Erinnerung, wo die ganze Wissenschaft von der reich besetzten Tafel der Hegelschen Weisheit zehrte, wo alle Fakultäten vor der philosophischen antichambrierten um wenigstens etwas von der hohen Inspektion in das Absolute und von der Geschmeidigkeit der berühmten Dialektik sich anzueignen, wo man entweder ein Hegelianer oder ein Barbar und Idiot, ein zurückgebliebener und ein verächtlicher Empiriker war, wo der Staat — man denke! — sich nicht am wenigsten deshalb sicher und befestigt dünkte, weil der alte Hegel ihn in seiner Notwendigkeit und Vernunft demonstriert hatte . . . Diese Zeit muß man sich zurückrufen, um zu wissen, was es mit der wirklichen Herrschaft und Geltung eines philosophischen Systems auf sich hat. Jenes Pathos und jene Ueberzeugtheit der Hegelianer vom Jahre 1830 muß man sich vergegenwärtigen, welche im vollen, bittern Ernste die Frage ventilierten, was wohl den ferneren Inhalt der Weltgeschichte bilden werde, nachdem doch in der Hegelschen Philosophie der Weltgeist an

sein Ziel, an das Wissen seiner selbst, hindurchgedrungen sei«[1]). Der Abschluß alles vorangegangenen Philosophierens zu sein, diesen Anspruch der Hegelschen Philosophie gesteht ihr Haym zu — sie habe in der Tat diese repräsentative Bedeutung und sie sei in nuce sowohl die Geschichte der bisherigen Philosophie wie die Philosophie selbst. Ein solches Gebäude könne nicht durch Pointen, sondern nur durch ein zusammenhängendes Ganzes widerlegt werden, was aber nicht besage: durch ein neues »System«. Faktisch widerlegt worden sei Hegels Philosophie bereits durch den Fortgang der Geschichte und am deutlichsten bringe seine Rechtsphilosophie für sich selbst wie für das Ganze seiner Philosophie den Beweis ihrer zeitlichen Bedingtheit und Hinfälligkeit. Aber der geschichtliche Verfall der Hegelschen Philosophie sei weiterhin Symptom einer allgemeinen Ermattung der Philosophie überhaupt. Dieses eine große Haus habe nur falliert, weil dieser ganze Geschäftszweig darniedergelegen habe. Und Haym bezeichnet auch den philosophisch entscheidenden Punkt dieses Umschwungs, wenn er sagt: »Wir befinden uns in einem allgemeinen Schiffbruch des Geistes und des Glaubens an den Geist überhaupt.« Vor der nackten Wahrheit dieser Tatsache dürfe man nicht zurückscheuen. Vielmehr müsse man einsehen, daß der schwache Punkt in Hegels klassischer Philosophie gerade das ist, was ihre scheinbare Stärke ausmacht: »Der Doppelkultus des Wirklichen und Begrifflichen«, der sich mit bewunderungswürdiger Zweideutigkeit durch das ganze System hindurchziehe.

Den nächsten Beruf, die Erbschaft Hegels anzutreten, hat nach Haym die Geschichtswissenschaft als philosophisch-historische Anthropologie und Haym berührt sich damit bereits aufs engste mit den Intentionen Diltheys, der die Zeit der ausgehenden klassischen Philosophie im Hinblick auf die Umgestaltung der literarischen und künstlerischen Bewegung folgendermaßen charakterisiert: »Mir scheint, daß die Generation, welche noch die Einflüsse

---

1) Nicht minder begeisternd wirkte freilich unmittelbar darauf Feuerbachs »Wesen des Christentums«. »Man muß« — sagt Engels — »die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Der Bann war gebrochen, das ‚System' war gesprengt und beiseite geworfen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer. Selbst die Fehler des Buches trugen zu seiner augenblicklichen Wirkung bei. Der belletristische, stellenweise sogar schwülstige Stil sicherte ein größeres Publikum und war immerhin eine Erquickung nach den langen Jahren abstrakter und abstruser Hegelei. Dasselbe gilt von der überschwänglichen Vergötterung der Liebe, die gegenüber der unerträglich gewordenen Souveränität des ‚reinen Denkens' eine Entschuldigung, wenn auch keine Berechtigung fand.«

der Julirevolution an sich erfuhr, zuerst sich ganz von Klassizismus und Romantik löste . . . 1848 wurden die Tritte der herannahenden Kolonnen deutlicher vernommen, welche die Umgestaltung der europäischen Gesellschaft nach den Prinzipien gänzlicher Diesseitigkeit und Erdenbedingtheit des geistigen Lebens herbeizuführen gedachten. Der Boden des alten Europa erzitterte. Die Lebensansicht, die seit dem 15. Jahrhundert sich ausgebildet hatte . . . löste sich auf. In dämmernden großen Umrissen begann ein Neues am Horizonte aufzutauchen. Aus dem Gefühl dieser Lage Europas ist eine neue Literatur und Kunst entstanden. Sie selbst ein Zeugnis von der Gewalt der hereinbrechenden veränderten Lebensstimmung . . . Diese Literatur will erstens dem lastenden Gefühl Ausdruck geben, die Lebensordnungen der Gesellschaft seien alt, greisenhaft, brüchig, unhaltbar geworden. Wand an Wand mit dem Sozialismus wohnt in Paris eine neue Literatur. Diese Schriftsteller schildern, und sie zersetzen im Schildern. . . . Man kann aber nur auflösen, wenn man ganz wahr, gründlich und genau in der Darstellung des Tatbestandes gewesen ist. Die neue Poesie und Kunst will also zweitens Naturalismus sein. Sie will das Wirkliche sehen lassen, wie es ist, und analysieren. . . . Was heute um uns menschlich, gesellschaftlich lebt . . ., was jeder an seinem eigenen Leben und an seiner eigenen Seele erfährt, das will sie . . . unter ihr eigenes Seziermesser nehmen. Sie bevorzugt daher vor der Handlung die psychologische Tiefe. Sie will erkennen. Wie nun aber die herrschenden Ideen in Paris . . . gleichmäßig bei einem Balzac, Taine und Zola sind: will die stärkste literarische Richtung vor allem das Physiologische, ja das Bestialische deutlich in der Menschennatur sehen lassen: die unwiderstehlichen Instinkte, denen der Intellekt nur ihren Weg erleuchtet« (Ges. Schr. VI, S. 242 ff.).

Philosophisch legitim wurde diese naturalistische Begründung der bisher als nicht weiter begründbar in Geltung gewesenen Geistigkeit in der philosophischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts — vor allem bei Feuerbach, Schopenhauer, C. G. Carus, E. v. Hartmann und mit besonderer Eindringlichkeit bei Nietzsche. Deren Philosophie war mehr oder minder eine Philosophie d. i. ein Bewußtsein des Unbewußten und ihre Tendenzen haben sich daher — mit Ausnahme von Hartmann — durchweg in der ausdrücklichen Gegentendenz zu Hegels Philosophie des »Selbstbewußtseins« und weiterhin zu Descartes' »cogito ergo sum« verstärkt. Und nichts demonstriert den Umschwung in der Geschichte der Philosophie deutlicher als die Stellung Feuerbachs zu Hegel.

Die Hegelsche Philosophie ist nach Feuerbachs Worten »die Vollen-

dung der neueren Philosophie«. Die historische Notwendigkeit und Rechtfertigung der neuen Philosophie (d. i derjenigen, welche Feuerbach in seinen »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft« programmatisch entwickelte) knüpfe sich daher hauptsächlich an die Kritik Hegels. Feuerbachs Verhältnis zu Hegel als demjenigen, der die klassische Philosophie in ihrem Ausgang zusammenfaßt, ist unvergleichlich etwa mit dem von Hegel zu Schelling oder von Fichte zu Kant. Kant, Fichte, Schelling und Hegel, sie alle stehen unbeschadet ihrer internen Differenzen doch auf einem wesentlich gemeinsamen Boden. Sie verfolgen mit ähnlichen Mitteln gleiche Ziele und ihre Systeme entwickeln sich auseinander, innerhalb einer ungebrochenen Tradition. Mit Feuerbach beginnt die Epoche eines, im Vergleich dazu, traditionslosen Philosophierens, das — von rückwärts her betrachtet — zwar ein Verfall in begriffliche und methodische Primitivität ist, — vorwärts gesehen aber der produktive Versuch: die Fragestellungen der Philosophie gemäß dem faktisch veränderten Existenzbewußtsein dieser Generationen umzubilden. Die unklassische Philosophie des 19. Jahrhunderts hat keine Systeme von so konsequenter Durcharbeitung eines Bauplanes aufzuweisen; sie setzt — und zwar gerade in ihren produktivsten Vertretern — ihren Ehrgeiz überhaupt nicht mehr darein, über die Erfahrungen des faktischen Lebens und seines menschlichen Verstandes hinauszugehen, vielmehr geht sie wieder auf das Menschlich-Allzumenschliche, auch des Erkennens zurück, denn es fehlt ihr zur Ueberschwenglichkeit begrifflichen Denkens mit dem Glauben an so etwas wie ein »reines Denken« oder ein »absolutes Bewußtsein« auch jede wirkliche Möglichkeit. Feuerbachs Philosophie ist der erste bedeutendere Versuch, trotz Hegel und gegen Hegel, und das heißt soviel wie gegen den deutschen Idealismus weiter zu philosophieren. Die Notwendigkeit der Bewegung, die er damit einleitete und welche sich zunächst »Materialismus« (nämlich gegenüber dem »Idealismus« als einem »Spiritualismus«) nannte, ergab sich aus Hegels Hinterlassenschaft selber. Denn keiner wußte so gut wie Hegel, daß mit seinem System das Ende eines Anfangs erreicht war, daß die Gestalten des Geistes ins »Greisenalter« getreten waren und nur noch aus der »Erinnerung« des Gewesenen lebten.

»Hegel«, sagt Feuerbach, »ist nicht der deutsche oder christliche Aristoteles — er ist der deutsche Proklus. Die absolute Philosophie ist nach Hegels ausdrücklicher Bestimmung nicht die . . . altheidnische, sondern die alexandrinische Philosophie . . .«.

Feuerbachs Philosophie ist also ein neuer Beginn nach dem unwiderruflichen Ausgang zwar nicht d e r Philosophie, aber doch der »klassi-

schen« deutschen Philosophie. Als freier philosophischer Schriftsteller versuchte er, die Philosophie auf den noch allein glaubwürdigen und fragwürdigen Standpunkt, nämlich den der Anthropologie zu stellen — ein Umbau, bei dem viel zugrunde ging und verschüttet wurde, aber es sollte ja auch gar nicht mehr im alten Sinn »gebaut« werden, denn für erbauliche Konstruktionen war die Zeit vorbei.

Inwiefern schon in Hegel selbst, insbesondere in seiner Methode der »Aufhebung« zugleich mit dem konservierenden ein revolutionierendes Moment lag und wie sich beide geschichtlich auswirkten, einerseits bei den orthodoxen Hegelianern und andererseits bei den sog. Junghegelianern, davon handelt die zu Beginn erwähnte Studie Engels. Abgesehen von den Marxisten, die Hegel »vom Kopf wieder auf die Füße stellen« wollten, sind die wichtigsten Namen: D. Strauß, Br. Bauer, M. Stirner und L. Feuerbach. Der Sache nach gehört auch Kierkegaard zur äußersten Hegelschen Linken, als der theologische Stirner.

Die Geistesgeschichte ist aber keine Geschichte eines freischwebenden Geistes, sondern die Generationsgeschichte denkender Menschen und ich bezeichne deshalb kurz die autobiographischen Daten [1]) von Feuerbachs Schülerschaft und Gegnerschaft.

Wie fast alle Philosophen des deutschen Idealismus, so begann auch Feuerbach als protestantischer Theologe, in Heidelberg 1823—24, bei Daub und bei Paulus. Von Paulus schreibt Feuerbach voller Verachtung nach Hause, sein Kolleg sei ein »Leichenhügel«, ein »Spinngewebe von Sophismen, die er mit dem Schleimauswurf seines mißratenen Scharfsinnes zusammenleimt; ein Inquisitionsgericht, wo die Sprache unter den Torturen eines spanischen Stiefels in ihrer freien Selbstauslegung gehindert wird; eine Pritsche, wo . . . die . . . wehrlosen Worte solange geprügelt werden, bis sie, durch die Prügel dazu gebracht, etwas gestehen, was nie in ihrem Sinn lag; eine Schenke, wo er solange den Stellen gleichsam Schnaps eingießt, bis sie besoffen umhertaumeln, und er sie dann nach dem, was sie in ihrem Rausche aussagen, den er ihnen selbst beibrachte, unter dem Scheine eines wahren Verfahrens auf hinterlistige Weise erklärt.« Von Paulus abgestoßen, verspricht er sich dann alles von Berlin, wo außer Schleiermacher noch Marheinecke, Strauß und Neander lehrten. Die Philosophie erwähnt er vorerst nur beiläufig: »Die Philosophie ist in Berlin wahrhaftig auch in anderen Händen als hier. Abgesehen davon, daß ich selbst von ganzem Herzen wünsche, in das Studium der Philosophie eingeweiht zu werden, so ist es ja auch von

1) Die folgenden Zitate stammen aus: »L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß«, dargestellt von K. Grün, Leipzig u. Heidelberg, 1874.

der Regierung vorgeschrieben, philosophische Kollegien zu besuchen, und wenn es einmal sein muß, so ist es gewiß besser wahre, nicht bloß sogenannte philosophische Kollegien zu besuchen, damit man doch nicht an einem leeren Namen ohne Inhalt seine Zeit verschwende.« Im ersten Brief aus Berlin heißt es aber bereits: »Ich bin gesonnen . . . dieses Semester hauptsächlich der Philosophie zu widmen, um mit desto mehr Nutzen und Gründlichkeit den vorgeschriebenen philosophischen Kursus größtenteils in diesem Kurse zu vollenden. Ich höre daher Logik und Metaphysik und Religionsphilosophie bei Hegel . . . Ich freue mich unendlich auf Hegels Vorlesungen, wiewohl ich deswegen noch keineswegs gesonnen bin, ein Hegelianer zu werden . . .« Dann will Feuerbach ganz zur Philosophie übergehen und er versucht, seinen Vater zu überzeugen, daß sie gar kein so abstraktes »Vakuum« sei, wie dieser meine. Was ihm sein Vater in bezug auf Hegel schrieb, hätte der Sohn späterhin auch selber über Hegel schreiben können, so ungern er es sich auch damals sagen ließ. »Wer das System seiner Meinungen durch ‚wenn‘ und ‚weil‘ und ‚darum‘ künstlich zusammengestrickt, für eine (objektive) Wissenschaft, selbst für die Wissenschaft der Wissenschaften ausgibt, sei entweder ein Sophist oder ein in Selbsttäuschung Befangener; und, wenn es, um den Geist in einer strengen Disziplin zu üben und dadurch für andere (echte) Wissenschaften zu bilden, nützlich, ja notwendig sei, das scharfsinnig durchgeführte Meinungssystem eines ausgezeichneten Selbstdenkers nachdenkend durchzuarbeiten, es im Gegenteile Torheit sei, von einem solchen Studium einen materiellen Gewinn allgemeiner und immer geltender Wahrheit zu erwerben; — wenn ich dieses und anderes Dir sagte, so würde ich damit doch nicht mehr bewirken, als daß du in deinem Innern den Vater bemitleiden würdest, der in seiner geistigen Beschränktheit sich zu den Höhen, von welchen herab du das Kanaan der Philosophie überblickst, nicht zu erheben vermöge.« Als Feuerbach mit einer Dissertation »De Ratione una, universali, infinita«, die noch völlig schülerhaft ist, promoviert hatte, schickte er sie mit einem langen Begleitschreiben an Hegel. Man muß aber schon den späteren Feuerbach kennen, um aus den Vorbehalten und Andeutungen dieses Briefes herauslesen zu können, daß sich Feuerbach schon damals, und in welcher Richtung er sich von seinem Lehrer Hegel entfernte. Auf dem Höhepunkt seines Schaffens, um 1840, also 36jährig, äußert sich Feuerbach über seine Stellung zu Hegel folgendermaßen: »Ich stand zu Hegel in einem intimeren und einflußreicheren Verhältnis, als zu irgendeinem unserer geistigen Vorfahren; denn ich kannte ihn persönlich, ich war zwei Jahre lang sein Zuhörer, sein auf-

merksamer, ungeteilter, begeisterter Zuhörer. Ich wußte nicht, was ich wollte und sollte, so zerfahren und zerrissen war ich, als ich nach Berlin kam; aber ich hatte kaum ein halbes Jahr ihn gehört, so war auch schon von ihm mein Kopf und Herz zurechtgesetzt; ich wußte, was ich sollte und wollte: nicht Theologie, sondern Philosophie! Nicht faseln und schwärmen, sondern lernen! Nicht glauben, sondern denken! Er war es, in dem ich zum Selbst- und Weltbewußtsein kam. . . . Er war der einzige Mann, der mich . . . erfahren ließ, was ein Lehrer ist; der Einzige, in dem ich den Sinn für dieses sonst so leere Wort fand, dem ich mich zu innigem Danke daher verbunden fühlte . . . Mein Lehrer also war Hegel, ich sein Schüler, ich leugne es nicht, ich anerkenne es vielmehr noch heute mit Dank und Freude, und gewiß schwindet das, was wir einst gewesen sind nie aus unserem Wesen, wenn auch aus unserem Bewußtsein. Aber ist es nicht ein großer Irrtum, wenn man erst von der Universitätszeit aus das charakteristische Wesen eines Menschen datieren will? Der Geburtsschein ist früher als die Matrikel, der Mensch eher ein Mitglied der Menschheit, als der Universität . . . Gibt es denn keinen andern Lehrmeister, keine andern, menschenbildenden Mächte, als die Universitätsprofessoren? Ist mit dem, was erst auf Universitäten angefangen, das Maß unseres Denkens und Lernens erschöpft? . . . Ich habe allerdings die Hegelsche Philosophie nicht nur studiert, sondern auch selbst gelehrt, und zwar nicht nur aus dem unwillkürlichen Grunde, weil der Mund davon überläuft, wovon Kopf und Herz voll sind, sondern auch aus der Ueberzeugung, daß es die Pflicht eines jungen philosophischen Dozenten ist, nicht mit seinen eigenen, namenlosen Meinungen und Einfällen, sondern mit den Lehren anerkannter geschichtlicher Philosophen die Studierenden bekannt zu machen. Ich lehrte die Hegelsche Philosophie als Historiker, zuerst als solcher, der sich mit seinem Gegenstande identifiziert, oder vielmehr mit ihm Eins ist, weil er nichts Anderes und Besseres weiß; dann als solcher, der sich von seinem Gegenstande unterscheidet und abtrennt, ihm historische Gerechtigkeit widerfahren läßt, aber um so mehr ihn richtig zu erfassen bestrebt ist. . . . Ich stand als werdender Schriftsteller auf dem Standpunkt der spekulativen Philosophie überhaupt, der Hegelschen Philosophie insbesondere nur insofern, als sie der letzte, umfassendste Ausdruck der spekulativen Philosophie ist. . . . Der ‚Antihegel' steckte zwar schon in mir; aber gerade, weil er erst ein halber Mann war, gebot ich ihm Stillschweigen. Doch schon war mein Standpunkt nicht der rein logische oder metaphysische, sondern der mehr psychologische. Der Gegenstand, der mich in jener Zeit besonders beschäftigte, den ich

auch in meiner Doktordissertation behandelt hatte, war das Verhältnis der Vernunft zum Menschen, des Allgemeinen zum Einzelnen, des Denkens zum Individuum, des Geistes zum Leibe ... Das Band des Menschen mit dem Menschen, die Identität von Ich und Du«. Und am deutlichsten faßt Feuerbach in einem Brief an seinen Freund Bolin, 1860, seine Stellung zu Hegel folgendermaßen zusammen: »Wie verschieden ist doch schon mein äußerliches Schicksal von dem der nächst vorangegangenen Philosophen, wenn anders ich mich als den letzten, untersten, an die äußerste Grenze des Philosophentums hinausgeschobenen Philosophen diesen öffentlich und allgemein anerkannten Geistesheroen anreihen darf. Wie wenig genierte sie das andere Ich? Ich für mich selbst allein — kein Einwand, keine Opposition, keine Ahnung eines Anderen störte diese selige Identität. Daß es ein anderes Ich noch gebe, das machten sie erst hinterdrein zufällig oder durch Klügelei ausfindig. Das andere Ich, der Mensch, das Weib, der Leib war vom Staate anerkannt und versorgt, das Ich des Denkers brauchte daher nicht an dieses andere Ich zu denken, es spielte als Professor auf dem vom Hof- und Universitätsschreinermeister glatt gehobelten, von jeder anstößigen, an das Dasein eines anderen schmerzlich erinnernden Unebenheit gereinigten Katheder die Rolle des absoluten Geistes. In Hegel erreichte diese Rolle ihren Kulminationspunkt, er ist das realisierte Ideal, das Muster eines deutschen Professors der Philosophie, eines philosophischen Scholarchen. Der absolute Geist ist nichts anderes als der absolute Professor, der die Philosophie als Amt betreibende, in der Professur seine höchste Seligkeit und Bestimmung findende, den Kathederstandpunkt zum kosmologischen und welthistorischen, Alles bestimmenden Standpunkt machende Professor. Wie ganz anders ist mein Schicksal, das mich nicht auf den Schultern der Staatsmacht, nicht auf Kosten Anderer über die Notwendigkeit, an das Dasein eines anderen Ich außer dem Ich des Denkers zu denken, erhoben und auf das Katheder der absoluten Philosophie gestellt hat, das mich im Gegenteil in tiefster Niedrigkeit, Verlassenheit und Obskurität, aber eben deswegen auch glücklicher Einsamkeit und Selbständigkeit 24 Jahre auf ein Dorf, das nicht einmal — o wie entsetzlich, wie unheilschwanger — eine Kirche hat, verbannte! Zwei Jahre in Berlin als Student, und 24 Jahre auf einem Dorfe als Privatdozent.« Letztlich waren es, wie stets, Einsichten — nicht des klaren Verstandes, sondern eines dunklen Triebes, welche Feuerbach nach seinen eigenen Worten in seinem Verhältnis zu Hegel bestimmten. »Der Instinkt hat mich zu Hegel geführt, der Instinkt von Hegel frei-

gemacht«. Soweit die biographische Ursprungsgeschichte von Feuerbachs Stellung zu Hegel.

Die sachliche Auseinandersetzung von Feuerbach mit Hegel ist in folgenden seiner Schriften enthalten: »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie« (1839); »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« (1843); »Der Spiritualismus der sog. Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegelschen Psychologie«, welche das Verhältnis von Leib und Seele diskutiert, sowie »Kritik des Idealismus«.

Feuerbachs Leitgedanke ist darin folgender: Die Philosophie befinde sich derzeit in einem Stadium notwendiger »Selbstenttäuschung«. Die Täuschung, in der sie sich bisher befand, sei die spezifische Täuschung des seiner selbst gewissen und sich selbst genügenden Denkens, nämlich die, daß sich der Geist aus sich selbst heraus begründen könne, daß dagegen die »Natur« — außerhalb wie innerhalb des Menschen — erst durch den Geist als Natur gesetzt werde. Das anthropologische Motiv dieses Idealismus oder Spiritualismus sei die faktisch isolierte Existenz- und Arbeitsweise des Denkers als eines solchen. Auch Hegel sei trotz aller Aufhebung der Gegensätze extremer Idealist, seine »absolute Identität« in Wahrheit nur eine »absolute Einseitigkeit«, nämlich auf seiten des seiner selbst gewissen Geistes. Die wesentlichen Kennzeichen des »Idealismus« sind nach Feuerbach zwei: 1. daß er das Wesen des menschlichen G e i s t e s ohne Rücksicht auf die s i n n l i c h e N a t u r des Menschen, als der anderen Seite seines Daseins untersuche, und 2. daß er das seiner selbst bewußte I c h ohne Rücksicht auf ein D u , auf den Mitmenschen zum Prinzip mache. Der Idealist nehme im Ausgang vom »Ich bin« als »Ich denke« Mitwelt und Umwelt, wie überhaupt die Welt als das b l o ß e »Andere«, »mit« und »um« und »worin« er selber ist, als ein »alter Ego«, aber mit dem Schwergewicht auf dem »Ego« statt auf dem »alter«. Indem Hegel das »Andere«, das Ich nicht selber bin, gerade als dessen »eigene« Objektivität objektiv zu interpretieren glaubt [1]) und hinter die ontische Differenz von natürlichen und geistigen Bestimmtheiten zurückgehen will, nämlich auf ihre ontologische »Indifferenz« in der »absoluten« Idee — die er aber de facto doch vom Menschen als einer einseitig geistig interpretierten Subjektivität abstrahiert — verkennt er die spezifische Selbständigkeit sowohl der Natur (innerhalb und außerhalb des Menschen) als auch des Mitmenschen. Das besagt: er philosophiert u n t e r V o r a u s s e t z u n g d e s s p e z i f i s c h p h i l o s o p h i s c h e n, d. i. s e l b s t - b e w u ß t e n S t a n d p u n k t e s. Er verkennt die unphilosophischen Anfänge oder Prinzi-

1) S. Wissenschaft der Logik II, S. 484 der Meinerschen Ausgabe.

pien der Philosophie. Die Hegelsche Philosophie treffe daher derselbe Vorwurf, der die ganze neuere Philosophie von Cartesius an trifft: der Vorwurf eines unvermittelten Bruchs mit der sinnlichen Anschauung — dem empirischen Bewußtsein und seiner natürlichen Logik — der Vorwurf einer unmittelbaren Voraussetzung der Philosophie. Es gebe freilich einen unvermeidlichen Bruch, der in der Natur der Wissenschaft überhaupt liege, aber gerade die Philosophie vermittle ihn, indem sie sich aus der Nichtphilosophie erzeuge. »Der Philosoph muß das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel zur Anmerkung[1]) herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen«.

Entwickelt hat sich für Feuerbach also die Frage nach der Verwurzelung des geistigen Ich — positiv gesagt: die Frage nach dem »sinnlich gegebenen Du« — gegen den traditionellen Ausgang der Philosophie des Geistes als einer Philosophie des Ich, vom geistigen Ich, vom »Ich denke«.

Das historische Motiv für die idealistische Herabsetzung der naturhaften Sinnlichkeit zur »bloßen« Natürlichkeit sieht Feuerbach in der Herkunft der neuzeitlichen Philosophie aus der christlichen Theologie. Gegen Hegel als philosophischen Theologen richtet sich demgemäß Feuerbachs Angriff in den »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft«. Er sagt: »Die neuere Philosophie ist von der Theologie ausgegangen — sie ist selbst nichts anderes als die in Philosophie aufgelöste und verwandelte Theologie«. »Der Widerspruch der neueren Philosophie . . ., daß sie die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie ist, oder die Negation der Theologie, welche selbst wieder Theologie ist: dieser Widerspruch charakterisiert insbesondere die Hegelsche Philosophie«. »Wer die Hegelsche Philosophie nicht aufgibt, der gibt nicht die Theologie auf. Die Hegelsche Lehre, daß die . . . Realität von der Idee gesetzt — ist nur der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre, daß die Natur von Gott . . . geschaffen ist«. Und andererseits ist »die Hegelsche Philosophie der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie«. »Wie einst die katholischen Theologen de facto Aristoteliker wurden, um den Protestantismus, so müssen jetzt die protestantischen Theologen de iure Hegelianer werden, um den ‚Atheismus' bekämpfen zu können.« »So haben wir schon im obersten Prinzip der Hegelschen Philosophie das Prinzip und Resultat seiner Religionsphilosophie, daß die Philoso-

1) Vgl. Kierkegaards Polemik gegen Hegel, W. 7, S. 30 ff.

phie die Dogmen der Theologie nicht aufhebe, sondern nur aus der Negation des Rationalismus wieder herstelle . . . Die Hegelsche Philosophie ist der letzte großartige Versuch, das verlorene, untergegangene Christentum durch die Philosophie wieder herzustellen und zwar dadurch, daß, wie überhaupt in der neueren Zeit, die Negation des Christentums mit dem Christentum selbst identifiziert wird. Die vielgepriesene spekulative Identität des Geistes und der Materie, des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen ist nichts weiter, als der unselige Widerspruch der neueren Zeit — die Identität von Glaube und Unglaube, Theologie und Philosophie, Religion und Atheismus, Christentum und Heidentum auf seinem höchsten Gipfel, auf dem Gipfel der Metaphysik. Nur dadurch wird dieser Widerspruch bei Hegel . . . verdunkelt, daß die Negation Gottes, der Atheismus, zu einer objektiven Bestimmung Gottes gemacht — Gott als ein Prozeß und als ein Moment dieses Prozesses der Atheismus bestimmt wird.«

Das Unendliche der Religion und Philosophie ist und war nach Feuerbach aber nie etwas Anderes, als irgendein Endliches, irgendein Bestimmtes, jedoch mystifiziert, d. h. ein Endliches, ein Bestimmtes, mit dem Postulat, nichts Endliches, nichts Bestimmtes zu sein. Die spekulative Philosophie habe sich desselben Fehlers schuldig gemacht, wie die Theologie, nämlich die Bestimmungen der Wirklichkeit oder Endlichkeit nur durch die Negation der Bestimmtheit, in welcher sie sind, was sie sind, zu Bestimmungen, Prädikaten des Unendlichen gemacht zu haben. Die Philosophie, welche (wie die Hegelsche) das Endliche aus dem Unendlichen, das Bestimmte aus dem Unbestimmten ableite, bringe es nie zu einer wahren Position des Endlichen und Bestimmten. »Das Endliche wird aus dem Unendlichen abgeleitet — d. h.: das Unendliche, das Unbestimmte wird bestimmt, negiert; es wird eingestanden, daß das Unendliche ohne Bestimmung, d. h. ohne Endlichkeit Nichts ist, — als die Realität des Unendlichen also das Endliche gesetzt. Aber das negative Unwesen des Absoluten bleibt zugrunde liegen; die gesetzte Endlichkeit wird daher immer wieder aufgehoben. Das Endliche ist die Negation des Unendlichen, und wieder das Unendliche die Negation des Endlichen. Die Philosophie des Absoluten ist ein Widerspruch«.

Der Anfang der w a h r e n Philosophie sei nicht Gott, nicht das Absolute, nicht das Sein als Prädikat des Absoluten oder der Idee — der Anfang der wahrhaft positiven Philosophie sei das (im Sinne der ‚absoluten' Philosophie) »Endliche«, das Bestimmte, das Wirkliche. »Die neue, die allein positive Philosophie ist die Negation aller Schulphilosophie,

ob sie gleich das Wahre derselben in sich enthält . . ., sie hat kein Schibolet, keine besondere Sprache, keinen besonderen Namen, kein besonderes (wenngleich ein neues) Prinzip; sie ist der denkende Mensch selbst — der Mensch, der ist und sich weiß . . .«. Ein neues Prinzip trete nun aber immer mit einem neuen Namen auf, d. h. es erhebe einen Namen aus einem niedrigen, zurückgesetzten Stande in den Fürstenstand — mache ihn zur Bezeichnung des Höchsten. Wenn man den Namen der neuen Philosophie, sagt Feuerbach, den Namen »Mensch« jedoch mit »Selbstbewußtsein« übersetzt: so lege man die neue Philosophie im Sinne der alten aus, versetze sie wieder auf den alten Standpunkt zurück, denn das Selbstbewußtsein der alten Philosophie sei eine Abstraktion ohne Realität. »Der Mensch ‚ist' das Selbstbewußtsein«. »Alle Spekulation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Persönlichkeit ohne den Menschen, außer dem oder gar über dem Menschen ist eine Spekulation ohne Einheit, ohne Notwendigkeit, ohne Substanz, ohne Grund, ohne Realität. Der Mensch ist die Existenz der Freiheit, die Existenz der Persönlichkeit, die Existenz des Rechts. Nur der Mensch ist der Grund und Boden des Fichteschen Ichs, der Grund und Boden der Leibnizschen Monade, der Grund und Boden des Absoluten«.

»Der Name »Mensch« bedeutet zwar insgemein nur den Menschen mit seinen Bedürfnissen, Empfindungen, Gesinnungen — den Menschen als Person, im Unterschied von seinem Geiste, überhaupt seinen allgemeinen öffentlichen Qualitäten — im Unterschied z. B. vom Künstler, Denker, Schriftsteller, Richter, gleich als wäre es nicht eine charakteristische, wesentliche Eigenschaft des Menschen, daß er Denker, daß er Künstler, daß er Richter usw. — ist, gleich als wäre der Mensch in der Kunst, in der Wissenschaft usw. außer sich.« Die spekulative Philosophie habe diese Absonderung der wesentlichen Qualitäten des Menschen vom Menschen theoretisch fixiert, und dadurch lauter abstrakte Qualitäten des Menschen verabsolutiert. So heiße es z. B. in Hegels Rechtsphilosophie § 190: »Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkt das Subjekt, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als bourgeois), hier auf dem Standpunkt der Bedürfnisse ist es das Concretum der Vorstellung, das man Mensch nennt, es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede«. »In diesem Sinne«, wiederholt hier Feuerbach, also handle es sich auch dort, wo die Rede ist vom Bürger, vom Subjekt, vom Familienglied, von der Person, in Wahrheit doch

immer nur um den einen und selben »Menschen«, nur in einem »anderen« Sinne, nur in einer anderen Qualität.

Wenn also Feuerbach als das einzig wahre Prinzip der Philosophie den »denkenden Menschen«, »der ist und sich weiß« bezeichnet, sich aber andererseits dann doch gegen eine Rückübersetzung des seine Philosophie kennzeichnenden Namens: »Mensch« in die klassische Grundformel: »Selbstbewußtsein« verwahrt — nämlich deshalb, weil dieses »abgetrennt vom Menschen« eine Abstraktion ohne Realität sei, so muß die Differenz von Feuerbachs Philosophie auf dem Standpunkt der Anthropologie und Hegels Philosophie auf dem Standpunkt der Philosophie sich dadurch verdeutlichen lassen, daß wir herauszustellen versuchen, wodurch sich denn dieses idealistische »Selbstbewußtsein« von jenem anthropologischen anthropologisch unterscheidet. Bei der nun folgenden Herausstellung dieser Differenz im Begriff vom »Selbstbewußtsein«, der ja zugleich ein Grundbegriff der Philosophie, des Philosophierens als solchen ist, beschränke ich mich auf seine formalen Grundelemente: Ich Selbst, nämlich als Ich-selbst und 2. Bewußtsein, nämlich als Wissen. Es wird also abgesehen von der Konkretion des Selbstbewußtseins, z. B. in »Selbstvertrauen«, »Selbstgewißheit«, »Selbstachtung«, »Selbsterkenntnis«, »Selbstgeständnis« und deren Verfallsformen. Und desgleichen bleibt der Strukturzusammenhang von »Selbst« und »Bewußtsein« unerörtert — ein innerer Zusammenhang, den der Anti-Hegelianer Kierkegaard, dieser wahrhaft existierende »Idealist« kurz und scharf beleuchtet, wenn er sagt: »Ueberhaupt ist Bewußtsein d. h. (!) Selbstbewußtsein im Verhältnis zum Selbst das Entscheidende. Je mehr Bewußtsein desto mehr Selbst« (W. 8, S. 26). Diese Differenz im Begriff des Selbstbewußtseins muß auch zugleich die Verschiedenheit ihrer Auffassung von der Philosophie als solcher erklären, denn die Reflexion des Philosophierens ist ja nichts anderes als der entwickelte Ausdruck für ein extremes Sich-Bewußtsein. Bewußt ist sich der denkende Mensch zwar zunächst der Objektivität, der Welt, aber indem er sich ihrer als als solcher bewußt ist, ist er sich damit zugleich ausdrücklich seiner selbst, im Unterschied zur Welt bewußt. So sagt der Hegelianer Rosenkranz in seiner Psychologie: »Das Bewußtsein hat den Grund seiner Existenz im Selbstbewußtsein, denn die Objektivität ist nur durch den Gegensatz zur Subjektivität Objektivität. Das Bewußtsein als Wissen von Anderem ist das Verhältnis, in welchem das wissende Subjekt zu den Gegenständen steht . . . wenn es sich auch eher als Bewußtsein, denn als Selbstbewußtsein erfaßt«.

Charakterisiert ist nach Feuerbach das wahrhaft grundlegende, anthropologische Selbstbewußtsein im Unterschied zum idealistischen durch zwei Momente: 1. die natürliche »Sinnlichkeit« und 2. das sinnlich gegebene »Du«. Denn bevor ich mich selbst verstehe, bin ich schon von Natur aus, unbewußt und zwar im Dasein Anderer begründet. Als Bewußtsein hat also das Selbst-bewußtsein unbewußte Voraussetzungen und als Selbst-bewußtsein setzt es Andere voraus, insbesondere eine bestimmte, nämlich »zweite« Person, ein »Du«, das einen allererst als eine »erste« Person, als »Ich« bestimmen kann. Anthropologisch, d. h. menschlich Denken oder Philosophieren, das bedeutet somit für Feuerbach: 1. Rücksichtnehmen auf die das eigene Denken allererst bewährende Sinnlichkeit, deren erkenntnismäßiger Modus die sinnlich-bestimmte Anschauung ist, durch die das Denken sinnvoll wird und 2.: Rücksichtnehmen auf den das eigene Denken allererst bewährenden Mitmenschen, der erkenntnismäßig der Partner im dialogischen Denken ist. In der Berücksichtigung beider Momente wird das seiner Verfallstendenz nach sich eigenständig fortbewegende und dadurch bloß folge-»richtig« abschließende Denken objektiv aufgeschlossen, richtig gestellt und berichtigt.

Feuerbach stimmt dem Idealismus darin bei, daß man vom Subjekt, vom Ich ausgehen müsse, weil von der Welt überhaupt nichts ausgesagt werden könnte, wenn man davon absehen wollte, daß und wie sie für ein Ich da ist — unbeschadet ihrer Selbständigkeit. Aber er behauptet, daß das Ich, von welchem der Idealist ausgeht, gar kein wirkliches Ich ist, welches nämlich durch ein sinnlich vorgegebenes Du als Ich gesetzt ist und seinerseits, — wenn auch in erster Person — zugleich in zweiter Person, als mögliches Du eines andern Ich da sei.

Was zunächst das erste Moment, die Sinnlichkeit des Ich betrifft, so wird Feuerbachs Meinung am deutlichsten in seiner Kritik der Hegelschen Psychologie, wie sie in dessen Enzyklopädie enthalten ist. Hegels Psychologie macht den Anspruch, die strukturelle Identität von Leib und Seele zur methodischen Grundlage zu haben. Dagegen behauptet nun Feuerbach, daß auch diese »Identität«, wie alle Identitäten bei Hegel, in Wahrheit nur eine »absolute Einseitigkeit« sei. Hegel, zitiert Feuerbach, erklärt zwar für »vollkommen leer und hohl die Vorstellung derer, welche meinen, eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genötigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Die Philosophie hat zu erkennen, wie der Geist nur dadurch für sich selber

ist, daß er sich das Materielle teils als seine eigene Leiblichkeit, teils als eine Außenwelt überhaupt entgegensetzt und dies so Unterschiedene zu der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen eigenem Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Außenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses notwendigen Zusammenhanges meines Leibes mit meiner Seele ist die von der letzteren gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Tätigkeit keine endliche, keine bloß negative. Zunächst habe ich mich daher in dieser unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten . . . darf ihn nicht verächtlich und feindlich behandeln . . . Verhalte ich mich den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei«. Zu diesem Zitat bemerkt Feuerbach: »ein vollkommen wahrer Satz«. Aber gleich darauf sage Hegel: »Dennoch kann die Seele bei dieser unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerspricht dem Begriffe der Seele — ihrer Bestimmung, sich auf sich selber beziehende Idealität zu sein. Um diesem ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muß die Seele ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist gesetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Besitz nehmen, ihn zum gefügigen und geschickten Werkzeug ihrer Tätigkeit bilden, ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich selber bezieht«. Das Wort: »unmittelbar«, fährt Feuerbach fort, werde zwar unzählige Male von Hegel gebraucht, aber doch fehle das, was dieses Wort bezeichnet, das Unmittelbare, gänzlich seiner Philosophie, weil er nie aus dem logischen Begriffe herauskomme, indem er von vornherein das Unmittelbare zu einem Momente des Allervermitteltsten, des Begriffes mache. So sei es auch hier. Wie könne überhaupt bei Hegel die Rede sein von einer unmittelbaren Einheit mit dem Leibe, da ja der Leib keine Wahrheit, keine Realität für die Seele habe, da die Seele nur ein durch die Aufhebung, die Nichtigkeit der Leiblichkeit vermittelter Begriff, oder vielmehr nach Hegel der Begriff selbst sei? »Wo ist auch nur eine Spur von Unmittelbarkeit?«, fragt Feuerbach und er antwortet: »Nirgends; warum? Weil, wie im Idealismus und Spiritualismus überhaupt, der Leib der Seele, auch des Denkers, nur Gegenstand ist, wie er Gegenstand, aber nicht wie er zugleich Grund des Willens und Bewußtseins ist, und daher gänzlich übersehen wird, daß wir nur mit einem uns nicht gegenständlichem Leiblichen hinter unserem Bewußtsein das Leibliche vor unserem Bewußtsein wahr-

nehmen , . . .« Allerdings bilde und bestimme der Geist den Leib und zwar so sehr, daß der Mensch, der einen geistigen Beruf habe und diesem gemäß seine Lebensweise, sein Schlafen, Essen, Trinken regele, mittelbar selbst auch seinen Magen und Blutlauf nach seinem Willen und Berufe bestimme. »Aber vergessen wir nicht«, sagt Feuerbach, »über der einen Seite die andere, vergessen wir nicht, daß, wozu der Geist den Leib mit Bewußtsein bestimmt, dazu er selbst schon unbewußt von seinem Leibe bestimmt wird; daß ich also z. B. als Denker meinen Leib meinem Zwecke gemäß bestimme, weil die konstruierende Natur im Bunde mit der destruktiven Zeit mich zum Denker organisiert hat, ich also ein höchst fataler Denker bin, daß überhaupt wie und als was der Leib gesetzt oder bestimmt, so und als das der Geist gesetzt und bestimmt wird.« »Was ist hier ausschließliche Ursache oder ausschließliche Wirkung? Was Wirkung, wird zur Ursache, und umgekehrt«[1]).

Hegels Anerkennung der sinnlich-natürlichen Leiblichkeit sei also nur eine solche innerhalb der Voraussetzung einer sich aus sich selbst begründenden Philosophie des Geistes. — Und ebensowenig wie die Realität der sinnlich-natürlichen Leiblichkeit anerkenne der idealistische Begriff vom Selbstbewußtsein die selbständige Realität des Mitmenschen.

Der fundamentale Exponent der sinnlich-natürlichen Leiblichkeit ist für Feuerbach dasjenige Organ, welches, wie er sagt, dem Namen nach von der guten Gesellschaft totgeschwiegen wird, wenngleich es dem Wesen nach weltgeschichtliche Bedeutung hat und eine weltbeherrschende Macht ausübt, nämlich die natürliche Geschlechtlichkeit des menschlichen Ich. Das wirkliche Ich ist aber »kein geschlechtloses Das«, sondern »a priori« entweder weibliches oder männliches Dasein und damit eo ipso als unselbständiger Mitmensch bestimmt. Abstrahieren dürfte die Philosophie vom Geschlechtsunterschied des menschlichen Daseins nur, wofern er auf die Geschlechtsteile beschränkt wäre. Er durchdringt aber den ganzen Menschen, bis in sein spezifisch weibliches oder männliches Empfinden und seine Denkungsart. Mich als Mann wissend anerkenne ich schon die Existenz eines von mir unterschiedenen Wesens, eines Weibes, als eines zu mir gehörenden und mein eigenes Dasein mitbestimmenden Daseins. So bin ich auch schon bevor ich mich selbst verstehe, von Natur aus, im Dasein Anderer begründet. Und denkend mache ich mir nur be-

1) Vgl. hierzu neuerdings M. Scheler, »Die Sonderstellung des Menschen«, in »Mensch und Erde«, Reichl Verlag, 1927, S. 230 ff.

wußt, was ich schon bin: ein auf anderes Dasein gegründetes Wesen, aber kein grundloses Wesen. Nicht »Ich«, sondern Ich und Du ist daher nach Feuerbach das wahre Prinzip des Lebens und Denkens.

Als das reellste Verhältnis von Ich und Du gilt Feuerbach die Liebe. »Die Liebe des Andern sagt Dir, was Du bist«. »Aus dem andern, nicht aus unserm eigenen, in sich befangenen Selbst spricht die Wahrheit zu uns. Nur durch Mitteilung, nur durch Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen auch die Ideen. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen, des geistigen sowohl wie des physischen. Die Einheit des Menschen mit dem Menschen ist das erste und letzte Prinzip der Philosophie, der Wahrheit und Allgemeinheit (als einer wesentlichen Bestimmung der Wahrheit). Denn das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten, eine Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt. Auch im Denken und als Philosoph bin ich Mensch mit Menschen«.

Mit diesem Rekurs auf die Menschen verbindende »Liebe« nähert sich der Antihegelianer Feuerbach merkwürdigerweise gerade dem jungen Hegel der theologischen Jugendschriften; denn auch Hegels Begriff vom »Geiste« ist denkgeschichtlich das aus- und umgearbeitete Ergebnis seines Ausgangs von der Aufhebung der Unterschiede in der »lebendigen Beziehung« der »Liebe«. Während aber Hegel späterhin seinen Begriff vom (subjektiven) Geiste mit der unerhörten Kraft seines Denkens philosophisch-konkret in seine differenten Bestimmungen (als »sinnliches«, »wahrnehmendes«, und »verständiges« Bewußtsein; als »begehrendes« und »reflektiertes«, als »knechtisches« und »herrisches«, als »geistiges« und »vernünftiges« Selbstbewußtsein) auseinanderzulegen verstanden hat, bleibt die »Liebe« bei Feuerbach ein sehr unbestimmtes Grundphänomen. Gerade dieser Begriff hätte aber die Aufgabe erfüllen müssen, die in ihm sich andeutende Idee vom Menschen nun näher zu bestimmen. Denn im Begriff der »Liebe« liegt nicht nur das einheitliche Doppelprinzip seiner Philosophie — »Sinnlichkeit« und »Du« — beschlossen, sondern er enthält auch die unausdrückliche Idee seiner Philosophie als einer Philosophie auf dem Standpunkt der »Anthropologie«, deren erstes Erfordernis eine Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen ist. Sehr treffend sagt Engels: »Ja, die Liebe ist immer und überall der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll — und das in einer Gesellschaft, die in Klassen von diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist. Damit ist denn der letzte Rest ihres revolutionären Charakters aus der Philosophie verschwunden, und es bleibt nur

die alte Leier: Liebet Euch untereinander, fallt Euch in die Arme ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes — allgemeiner Versöhnungsdusel!« Faktisch komme aber die Liebe, die alles einen soll, zutage »in Kriegen, Streitigkeiten, Prozessen, häuslichem Krakehl, Ehescheidung und möglichster Ausbeutung des einen durch die andern.« »Derselbe Feuerbach, der auf jeder Seite . . . Versenkung ins Konkrete . . . predigt, er wird durch und durch abstrakt, sowie er auf einen weiteren, als den bloß geschlechtlichen Verkehr zwischen den Menschen zu sprechen kommt. Dieser Verkehr bietet ihm nur eine Seite: die Moral. Und hier frappiert uns wieder die erstaunliche Armut Feuerbachs verglichen mit Hegel. Dessen Ethik oder Lehre von der Sittlichkeit ist die Rechtsphilosophie und umfaßt: 1. das abstrakte Recht, 2. die Moralität, 3. die Sittlichkeit, unter welcher wieder zusammengefaßt sind: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat. So idealistisch die Form, so realistisch ist hier der Inhalt. Das ganze Gebiet des Rechts, der Oekonomie, der Politik ist neben der Moral hier miteinbegriffen. Bei Feuerbach gerade umgekehrt. Er ist der Form nach realistisch, er geht vom Menschen aus; aber von der Welt, worin dieser Mensch lebt, ist absolut nicht die Rede, und so bleibt dieser Mensch stets derselbe abstrakte Mensch, der in der Religionsphilosophie das Wort führte.«

Die grundsätzliche Korrektur, welche Feuerbach an dem idealistischen Begriff vom »Ich« als einem »Selbstbewußtsein« programmatisch vornimmt, reduziert sich also auf die zwei Momente der Sinnlichkeit und Personalität [1]) — mit dem Ergebnis, daß das denkende »Ich«, d. i. der denkende M e n s c h, kein geschlechtloses ‚das' (Dasein) sondern männliches oder weibliches Dasein ist. Nur diese naturhafte Geschlechtlichkeit rechtfertigt auch den Sinn des neutralen Artikels; denn ein ‚das' ist der Mensch zunächst als (»das«) Kind, auf Grund dessen, daß für das Bewußtsein des Kindes die geschlechtliche Differenz existentiell noch neutral ist [2]) und dann als Erwachsener, der zwar geschlechtlich different, aber eben doch gattungsmäßig-allgemein, nach seinem »genos« oder Geschlecht, allgemein-geschlechtlich — der eine als »das« eine und der andere als »das« andere Geschlecht — bestimmt ist. Und indem »Ich« somit entweder des einen oder des anderen Geschlechts bin, bin ich zu-

1) Ich gebrauche diesen Ausdruck im Sinne des lat. »persona«, d. h. eine Rolle haben, nämlich durch und für andere. Vgl. dazu des Verf. Arbeit: »Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen«, München 1928, Dreimasken-Verlag.

2) Psychoanalytisch gesehen ist der Mensch insofern ein »neutrales« Wesen, als er ursprünglich bisexuell ist.

gleich als der eine eines andern, als Ich eines Du, als Individuum in der Rolle des Mitmenschen und damit spezifisch menschlich bestimmt.

Es bleibt nun aber die Frage, wodurch denn der »Mensch« — jetzt abgesehen davon, daß er ein unselbständiges Geschlechtswesen ist — im Unterschied zum »Selbstbewußtsein« der Hegelschen Philosophie überhaupt noch näher »bestimmt« werden kann, wenn — wie Feuerbach will — alle partikulär-bestimmten Bestimmungen des Menschen (als »Person«, »Subjekt«, »Familienglied«, »Bürger« usf.), um anthropologisch reell zu sein, zurückgenommen werden müssen in die ungeteilte Grund-bestimmung: Mensch-sein? Denn Feuerbach postuliert im Unterschied zu Hegels partikulärem Begriff vom Menschsein ja nur negativ, daß alle bestimmten Bestimmungen des Menschen als Bestimmungen des Menschen zu interpretieren sind. So auch in bezug auf das Philosophieren oder Denken. Was besagt aber sein Grundsatz: »Wolle nicht Philosoph sein im Unterschied vom Menschen, denke nicht als Denker, in einer für sich isolierten Fakultät, sondern als denkender Mensch«? Soviel ist klar, daß diesem »kategorischen Imperativ«, wie ihn Feuerbach nennt, eine ganz bestimmte und zugleich prinzipielle Idee vom »Menschen« und infolgedessen auch vom Denken zugrunde liegt, aber völlig unklar bleibt, worin sie besteht.

Er setzt voraus eine unausdrückliche Idee von dem, was den Menschen und sein Denken zu einem spezifisch »menschlichen« macht, was des Menschen Menschlichkeit ausmacht, was allgemein das spezifisch Menschliche, das Allgemeinmenschliche ist — mag es auch faktisch nur wenige Menschen geben, deren Existenz dieses Allgemeinmenschliche zum Ausdruck bringt. Nur wenn dieser ontologisch-bestimmte Grundbegriff der philosophischen Anthropologie hinreichend deutlich wäre, würde sich auch herausstellen, was das anthropologische Selbstbewußtsein als anthropologisches nicht so sehr vom idealistischen als vielmehr von der unausdrücklichen Anthropologie auch des philosophischen Idealismus eines Hegel unterscheidet.

Es ist kurz gesagt dies: daß Hegels idealistischer Begriff vom Selbstbewußtsein einen Menschen voraussetzt, der sich auf Grund dessen, »seiner selbst bewußt« ist, daß er sich seiner als eines selbständigen und wissenden Selbst bewußt ist, also einen philosophisch gleichsam schon vorgebildeten Menschen voraussetzt! Der Mensch kann aber sein unumgängliches »Selbstbewußtsein« faktisch gerade auch in dem Bewußtsein und Wissen finden: selbst, als »Selbst« nichts weiter als ein Mitmensch zu sein und als solcher unmittel-

barer von Andern als durch sich selbst gekannt und erkannt zu sein. Denn die formale Identität des Wissenden und Gewußten im Selbstbewußtsein verbürgt keineswegs eine größere Objektivität des Wissens. Die »Idole der Selbsterkenntnis«, von denen Scheler gehandelt hat, betreffen nicht nur den illusorischen Primat der Introspektion vor dem gegenständlichen Wissen, sondern vor allem den illusorischen Primat der Selbsterkenntnis vor dem Erkanntsein durch Andere. Und dieses sich selbst überlegene Selbstbewußtsein charakterisiert die Philosophie Feuerbachs, welche nicht vom geistigen »Ich bin«, sondern vom natürlichen »Miteinandersein« ausging.

In seiner individuellen, unteilbaren und unmitteilbaren »Einzigkeit« ist der Mensch, wie Stirner gezeigt hat, eine gehaltlose, »absolute Phrase«, oder aber — wie uns Kierkegaard und Nietzsche[1]) als wirklich existierende und ihrer selbst extrem bewußte Idealisten gelehrt haben, ein verzweifelt ver-einzeltes Selbst. Und wie die Position des einzelnen »Selbst« aus einer op-positionellen Ver-einzelung hervorgeht — der »Einzelne« ein individuierter Mitmensch ist — so ist auch das »Selbstbewußtsein« das Ergebnis einer Re-flexion, d. h. eines Rück-zugs auf sich selbst, nämlich auf Grund eines vorgängigen Zuges zur Mitwelt. Wie gründlich unser menschliches Selbstbewußtsein und unsere Selbstschätzung davon bestimmt werden, daß wir uns selbst als Mitmenschen und mithin als von den Andern geschätzte und geachtete Menschen wissen, ja sogar davon, daß nur überhaupt auch noch Andere von unserer eigenen Existenz wissen und sie beachten, — und sei es auch nur im Sinne jenes Wortes des vereinsamten Nietzsche: »Sei wenigstens mein Feind«!, — dies bestätigt die Erfahrung des Lebens auf Schritt und Tritt im Kleinsten und Größten.

Als philosophisch anthropologische Aufgabe ergibt sich daraus eine Genealogie des Selbstbewußtseins, die zugleich eine Geschichte des spezifisch »philosophischen« Bewußtseins wäre [2]). Mehr als der reaktionäre Materialismus Feuerbachs hat in der Folgezeit Hartmanns »Philosophie des Unbewußten« Carus' »Psyche«, Schopenhauers »Welt als

1) Dem widerspricht nicht, daß sowohl Kierkegaard wie Nietzsche gegen den Cartesianischen Ausgang vom selbstbewußten »Ich bin« polemisierten; vielmehr hat diese ihre Polemik darin ihr Motiv, daß sie selbst extreme Idealisten waren und nur noch »besser zweifeln« wollten als Descartes. »In der Einbildung Idealist sein«, sagt Kierkegaard, »ist gar nicht schwer, aber als Idealist existieren wollen, ist eine äußerst anstrengende Lebensaufgabe.« Und im gleichen Sinne verkündet Nietzsche seinen »energischen« Idealismus.

2) Inwiefern das spezifisch »philosophische« »Selbstbewußtsein« zugleich ein spezifisch »deutsches« ist, darauf gibt Tolstoi einen kurzen, aber meisterhaften Hinweis in »Krieg und Frieden«, IX. Teil, Kap. 10.

Wille und Vorstellung«, Nietzsches einflußreiche Gedankenfülle und nicht zuletzt die Lebensarbeit von Freud in diese nur scheinbar unzusammenhängende und sinnbare Dimension der unbewußten und unverständigen Lebenszusammenhänge ein helles Licht gebracht und uns Phänomene bewußt gemacht und verstehen gelehrt, die philosophisch nicht belanglos sein können, da sie im faktischen Leben und Denken von so wirksamer Bedeutung sind. Und auf dem Hintergrund der unbewußten Triebgeschichte des menschlichen Daseins und seiner Wißbegier gewinnt auch allererst die im klassischen Vordergrund stehende bewußte Geistesgeschichte ihre wahre und stichhaltige Bedeutung.

Zwei Zitate aus Schopenhauer und Nietzsche mögen noch veranschaulichen, in welchem Licht diese nachklassische Philosophie das »Bewußtsein« und das »Selbstbewußtsein« zu sehen begann. »Oft wissen wir nicht was wir wünschen, oder was wir fürchten. Wir können Jahre lang einen Wunsch hegen, ohne ihn uns einzugestehn, oder auch nur zum klaren Bewußtsein kommen zu lassen; weil der Intellekt nichts davon erfahren soll; indem die gute Meinung, welche wir von uns selbst haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, so erfahren wir an unserer Freude . . . daß wir dies gewünscht haben, z. B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben . . . Sogar sind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas tun oder unterlassen, ganz im Irrtum, bis etwa endlich ein Zufall uns das Geheimnis aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, sondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingestehen wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht; z. B. wir unterlassen etwas, aus rein moralischen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es tun, sobald alle Gefahr beseitigt ist. In einzelnen Fällen kann es hiemit so weit gehen, daß ein Mensch das eigentliche Motiv seiner Handlung nicht einmal mutmaßt, ja durch ein solches bewogen zu werden, sich nicht befähigt hält: dennoch ist es das eigentliche Motiv seiner Handlung. — Beiläufig haben wir an allem diesem eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour propre est plus habile que le plus habile homme du monde; ja sogar einen Kommentar zum Delphischen ‚erkenne dich selbst' und dessen Schwierigkeit«. (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 19, »Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein«.)

Diese Selbstliebe, welche nach Schopenhauer das Selbstbewußtsein, nämlich als Selbstgeständnis, verfälscht, ist aber zugleich auch diejenige

Kraft, welche das Selbstbewußtsein des Menschen faktisch in Geltung bringt; denn dieses ist ursprünglich kein erkenntnistheoretisches Phänomen, sondern ein Ausdruck der moralischen Selbstbehauptung, die ihrerseits ist, was sie ist, im konstitutiven Zusammenhang mit dem, was der Mensch erfährt, d. h., was ihm von seiten Anderer widerfährt und das ist es, »wogegen« sich menschliches Dasein allererst sinnvollerweise selbst behaupten, als eigenes wissen und fühlen kann.

Diese beiden konstitutiven Momente des Selbstbewußtseins — das Bewußtsein als solches und seine Konzentration auf das Selbst — stellt Nietzsche im 354. Aphorismus der »Fröhlichen Wissenschaft« in Frage: »Das ganze Leben wäre möglich, ohne daß es sich gleichsam im Spiegel sähe. Wie ja tatsächlich auch jetzt noch . . . der bei weitem überwiegende Teil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt — und zwar auch unseres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens . . . Bewußtsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch[1]) — nur als solches hat es sich entwickeln müssen: der einsiedlerische . . . Mensch hätte seiner nicht bedurft. Daß uns unsere Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst ins Bewußtsein kommen — wenigstens ein Teil derselben — das ist die Folge eines . . . über dem Menschen waltenden »Muß«: er brauchte, als das gefährdetste Tier, Hilfe, Schutz, er brauchte Seinesgleichen, er mußte seine Not auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen — und zu dem Allem hatte er zuerst »Bewußtsein« nötig, also selbst zu »wissen«, was ihm fehlt, zu »wissen«, wie es ihm zumute ist, zu »wissen«, was er denkt. Denn . . . der Mensch . . . denkt immerfort, aber weiß es nicht; das bewußt werdende Denken ist nur der kleinste Teil davon, . . . der oberflächlichste . . .: denn allein dieses bewußte Denken geschieht in Worten, d. h. in Mitteilungszeichen, womit sich die Herkunft des Bewußtseins selber aufdeckt . . . Die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewußtseins (nicht der Vernunft, sondern allein des Sich-bewußtwerdens der Vernunft) gehen Hand in Hand. Man nehme hinzu, daß nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde; das Bewußt-werden unsrer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixieren zu können und gleichsam außer uns zu stellen, hat in dem Maße zugenommen, als die Nötigung wuchs, sie Anderen durch Zeichen zu übermitteln. Erst als soziales Tier lernte der Mensch seiner selbst bewußt werden, — er tut es noch, er tut es immer mehr. Mein Gedanke ist . . .: daß das

1) Von mir gesperrt.

Bewußtsein nicht eigentlich zur Individualexistenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Herdennatur ist[1]; ... und daß folglich jeder von uns, beim besten Willen sich selbst zu verstehen, »sich selbst zu kennen«, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewußtsein bringen wird, sein »Durchschnittliches« — daß unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewußtseins — durch den in ihm gebietenden »Genius der Gattung« — gleichsam majorisiert und in die Herdenperspektive zurück-übersetzt wird. — Unsere Handlungen sind im Grunde ... auf eine unvergleichliche Weise ... einzig ...; aber sobald wir sie ins Bewußtsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr ... Dies ist der eigentliche ... Perspektivismus wie ich ihn verstehe: die Natur des ... Bewußtseins bringt es mit sich, daß die Welt, deren wir bewußt werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte ... Welt, — daß Alles, was bewußt wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell ... wird, daß mit allem Bewußtwerden eine ... gründliche ... Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist«.

Blicken wir von hier aus zurück, so ergeben sich bezüglich der Differenz von Hegel und Feuerbach folgende Leitsätze:

1. Der formale Grundbegriff der klassischen Philosophie ist das Selbstbewußtsein.
2. Der Ausgang vom Selbstbewußtsein setzt zweierlei voraus:
   a) daß das »Ich«-selbst etwas ursprünglich Selbständiges sei, und
   b) daß das geistige Bewußtsein dieses Ich aus sich selbst verständlich sei.
3. Beides zusammen bedeutet, daß die klassische, Hegelsche Philosophie eine Philosophie auf dem Standpunkt der Philosophie ist.
4. Weil aber doch nur der Mensch philosophiert, so muß auch diesem Begriff vom Selbstbewußtsein eine ganz bestimmte, wenngleich unausdrückliche Anthropologie zugrunde liegen.
5. Das anthropologische Selbstbewußtsein, welches dem idealistischen zugrunde liegt, besteht darin, daß sich der Idealist auf Grund dessen seiner selbst bewußt ist, daß er in dem Bewußtsein existiert:
   a) ein selbständiger, und
   b) ein wissender Mensch zu sein.

Demgegenüber behauptet Feuerbachs unklassische Philosophie:

---

1) Von mir gesperrt.

1. Der formale Grundbegriff der wahren Philosophie ist der denkende Mensch und nur dieser »ist« das Selbstbewußtsein;
2. Dieser Ausgang vom Menschen setzt zweierlei voraus:
   a) daß ich selbst etwas ursprünglich Unselbständiges, ein an Andern wesentlich teilhabender Mitmensch, aber kein Individuum bin, und
   b) daß nicht nur der Geist den Leib mit Bewußtsein bestimmt, sondern er seinerseits schon unbewußt, von Natur aus, bestimmt wird.

3. Beides zusammen bedeutet, daß die unklassische, Feuerbachsche Philosophie gerade deshalb eine »radikale« Philosophie ist, weil sie sich aus dem, was gegen die Philosophie ist, aus der ursprünglichen »Nichtphilosophie«, erzeugt.

4. Die Idee vom Menschen, welche dieser philosophischen Anthropologie zugrunde liegt, besteht darin, daß sich der Feuerbachsche »Mensch« auf Grund dessen seiner selbst bewußt ist, daß er in dem Bewußtsein lebt:

a) ein durch etwas, was er nicht selber ist, durch Zu- und Angehörigkeit begründetes, und

b) ein ebenso sinnliches wie geistiges Wesen zu sein.

Diese Leitsätze bezeichnen im Umriß die Opposition von Feuerbach gegen Hegel, welche Tragkraft und Tragweite sie haben, das kann sich nur dadurch erweisen, daß sie in einer eindringlichen, phänomenologischen Analyse ausgewiesen werden.

ÜBER DIE STRUKTURIDENTITÄT VON WELTANSCHAUUNG UND STAATSAUFFASSUNG BEI SPINOZA.

VON

ERNST KOHN-BRAMSTEDT (FRANKFURT A. M.).

Um ein geschichtlich tradiertes Gedankensystem zu verstehen und seinen Sinn so adäquat als möglich zu erfassen, gibt es in der Hauptsache drei Möglichkeiten des »Zugangs«, der zielbewußten Methode: die immanent problemgeschichtliche Interpretation, die soziologisch-historische Auslegung und — neuerdings — die Erklärung aus dem individuellen a priori eines Schöpfers, aus seiner geistigen »Gestalt«. Diese drei Verstehungsmöglichkeiten seien an einem Beispiel erläutert: Wir wollen Hegels Geschichtsphilosophie »verstehen«. Dann suchen wir uns zunächst auf Grund der Hegelschen Zentralbegriffe (wie Entwicklung, Gewohnheit, Freiheit, Staat, Volks- und Weltgeist) klar zu machen, was Hegel damit »gemeint« hat; wir intendieren nachtastend den »Sinn«, den Hegel mit seinen einzelnen Begriffen und und ihren Relationen mittelst der vorliegenden Worte als Sinnträger verbunden hat. Wir haben dabei nur Aussicht auf eine größtmögliche Annäherung unseres Verstehens an diesen »Sinn«, wenn wir gleichzeitig die Geschichte dieser Begriffe und ihrer Problematik kennen lernen und damit die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, aus denen Hegels Versuch einer Weltdeutung hervorgegangen ist. Wir begreifen dabei Hegels Werk durch das Bewußtsein von seinen Vorgängern, Herder und dem deutschen Idealismus, gleichzeitig als ein durch jene Geworden-Sein und als ein jenen gegenüber Anders-Sein. Die Eigenart der Hegelschen Geschichtskonstruktion wird erhellt mit Hilfe der Kategorie des »historischen Vergleichs,« der uns erst auf der heutigen d. h. späteren Stufe der geistesgeschichtlichen Dialektik zur Verfügung steht. Allein eine bloß geistesgeschichtliche Einreihung Hegels würde

der Notwendigkeit historischer Interpretation noch lange nicht gerecht werden; denn nicht nur die Gedanken haben ihre Geschichte, sondern auch die politisch-soziale Umwelt, in der sie entstanden, ihre Verkünder, in denen sie geboren sind. Hegels Ansicht von Staat und Geschichte hat den preußischen Staat der Restaurationszeit zum »Unterbau« und ein bestimmtes Stadium der Entwicklung des deutschen Bürgertums zur Voraussetzung.

Die historisch-soziologische Determiniertheit einer Gedankenwelt zeigt sich aber nicht nur in dieser Abhängigkeit von der »öffentlichen« (politisch-sozialen) »Realität«, dem Stand der geschichtlichen Geistesüberlieferung und der Gedanken-Materie, die durch beide das reflektierende Bewußtsein empfängt; ebenso wird dadurch die Art jener identischen Struktur bestimmt, die nach einer scharfsinnigen Feststellung von Karl Schmitt [1]) in gleicher Weise das metaphysische Weltbild eines Zeitalters wie die ihm gleichsam selbstverständliche Theorie der Form der politischen Organisation der Welt durchzieht. Diese Identität ist während eines bestimmten geschichtlichen Abschnitts gleichsam ein zeitliches a priori, das gleichermaßen den metaphysischen Vorstellungen wie der Staats- und Gesellschaftsauffassung einer Zeit und ihrer höchsten Geistesexponenten zugrunde liegt. Der Mensch steht in jeder Periode proportional in einem formal identischen Verhältnis zu Gott bzw. dem Weltall und zu dem politischen Herrscher bzw. dem Staat. So wird in der absolutistischen Staatslehre des 17. Jahrhunderts der Monarch mit Gott identifiziert und kein anderer als Descartes vergleicht Gott, der die Gesetze in der Natur errichtet habe, mit einem König, der die Gesetze in seinem Königreich stabilisiere. [2]) Im 19. Jahrhundert aber verschwindet diese Transzendenz, die in der Lehre des 17. und 18. Jahrhunderts sowohl Gott gegenüber der Welt wie der Souverän gegenüber dem Staate inne hat. Von Hegel wird zwar der Gottesbegriff noch beibehalten; aber er bezieht Gott in die Welt ein und bei dem Siegeszug des Weltgeistes gehen Staat und Recht immanent aus ihm hervor. So sehr sich nun gerade in Hegels System der Gang der Zeit, der von der Transzendenz zur Immanenz führte, manifestiert, so wenig läßt sich diese für Welt- und Staatsanschauung identische Grundstruktur seiner Lehre n u r aus der allgemeinen Dialektik der historischen Entwicklung verstehen. Gewiß steht in jedem Zeitalter (die Problematik dieses Begriffes bleibe hier unerörtert) hinter jeglicher An-

---

1) Politische Theologie 1922, S. 42. Vgl. auch M. Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens 1924.

2) Vgl. Schmitt a. a. O. S. 43 Cest Dieu, qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi, établit les lois en son royaume.

sicht von Dasein und Welt eine Grunderfahrung, die einem historisch wandelbaren »Lebensgefühl« entspricht. Trotz aller sozialen Klassenunterschiede, die eine Voraussetzung der Verschiedenartigkeit der metaphysischen und politischen Theorien ein und derselben Zeit sind, bildete doch das Gesicht der antiken Polis den Hintergrund so ungleichartiger Weltanschauungen, wie sie Plato und Aristoteles aufweisen; nicht weniger einte die Hierarchie der mittelalterlichen Kirche den Südländer Thomas von Aquino mit dem fast häretischen Schotten Don Scotus; und wie stark erscheinen uns Realisten des 20. Jahrhunderts heute so sehr voneinander differierende Geister, wie Fichte, Schelling, Hegel durch ihre überindividuelle Grunderfahrung eines »absoluten Jdealismus« als Einheit! Dennoch würde diese bloß soziologisch-historische Methode gerade den überragenden Systemschöpfern sehr ungerecht werden. Die Grundstruktur von Hegels gesamter Philosophie mag durch seine Berührung mit dem Zeitgeist in manchen ihr Gepräge erhalten haben, ihr Wesen stammt niemals daraus. Stellt sie doch das »individuelle Gesetz« dar (Simmel), nach dem der Denker sein geistig-seelisches Dasein angetreten. Hier muß die Geschichte der Philosophie zu einer Geschichte des Menschen werden, — wie es jüngst von Fr. Heinemann [1]) gefordert wurde, freilich nicht zur Geschichte seines empirischen Lebensablaufs, sondern zur Historie seiner innersten geistigen Existenz, wie sie sich am Material seiner Welterfahrung manifestiert. Soll eine historische bedeutende Philosophie dem vollen Nachverstehen erschlossen werden — so ist nicht zuletzt an der »Gestalt« des Philosophen jenes a priorische Strukturgesetz freizulegen, das für seine Auffassung der verschiedenen Regionen menschlicher Existenz, für seine Stellung zum mundalen wie zum sozial-politischen Ganzen den gemeinsamen Schlüssel liefert. Die Notwendigkeit dieser Methode wird uns gerade bei der Betrachtung und Interpretation eines Denkers klar, für dessen Verständnis die problemgeschichtliche und soziologische Methode allein nicht ausreichen: bei Spinoza.

Wenn Carl Schmitt [2]) für die Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts eine, der Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat, gleichlaufende Transzendenz Gottes gegenüber der Welt beobachtet und sie — etwas modifiziert — mit Recht, trotz Nominalismus und Naturwissenschaftlichkeit, selbst bei einem Th. Hobbes festgestellt hat — so steht der große Pantheist des 17. Jahrhunderts hier außerhalb der Reihe. Wohl läßt sich auch bei Spinoza — wie wir im folgenden zu zeigen versuchen —

1) Kantstudien 1926, Heft 2/3.

2) A. a. O. S. 42.

eine stark ausgeprägte Identität der Strukturen von Weltanschauung und Staatsauffassung feststellen, allein sie weicht weit von jener oben genannten Formel der Strukturidentität im 17. und 18. Jahrhundert ab; ja sie steht ihr geradezu diametral gegenüber.

Die Idee einer streng kausalen und lückenlosen Weltordnung ist die Leitachse des Spinozistischen globus intellectualis; sie stellt sich in seiner praktischen Philosophie als Tendenz zur absoluten Gerechtigkeit gegenüber den Menschen wie zur geordneten Beherrschung des menschlichen Affektlebens dar.

Diese Idee ist unbeschadet aller historisch tradierter Formen, in denen sie sich bei diesem Scholastiker des 17. Jahrhunderts manifestiert, gleichsam der roten Faden, der in gleicher Weise Naturphilosophie, Religionslehre, Psychologie und Staatsphilosophie durchzieht und diese verschiedenen Provinzen zu einem einheitlichen Reich von höchster rationaler Geschlossenheit vereinigt. Wir wollen uns hier im folgenden darauf beschränken, diese identische Grundstruktur bei Spinozas Metaphysik und Religionslehre einerseits, bei seiner Staatsdoktrin andererseits aufzuzeigen.

Die streng monistische Kausalität des Alls ist das erste Kriterium von Spinozas Deus sive natura. Das Gesetz dieser ausnahmslosen Kausalität kennt keinen irrationalen Rest. Die Substanz ist causa sui und gleichzeitig causa aller Modi, die in ihr sind.

(Vgl. Ethices Pars I, Propos. XV: Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.)

Diese Substanz ist einem in sich ruhenden Kreis vergleichbar; Punkte, die außerhalb der Kreisperipherie liegen, haben innerhalb dieses Systems keinerlei Existenzberechtigung. Ein solcher jener Kreislinie transzendenter Bezugspunkt wäre aber z. B. eine causa finalis, ein Z w e c k der Natur, ein anderer der Z u f a l l: Beide sind kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur unmöglich, die alles bestimmt ad certo modo existendum et operandum. (Pars I, Propos. XXIX). Diese Undurchbrechbarkeit der Gleichförmigkeit der Natur entspricht — psychologisch, auf die Genesis dieses Gedankens hin betrachtet — bei Spinoza einem Jdeal der mathematischen Ordnung, dem jede Eigenmächtigkeit eines Einzeldings unerträglich, der Wirrwarr eigengesetzlicher Vielheiten peinlich ist. Darum muß aus dieser egalitären Ordnungstendenz jede Eigenstellung des Menschen, der naiv das Weltganze auf sich, als auf dessen telos bezieht, scharf von Spinoza verworfen werden.

Und aus demselben Beweggrund muß er auch den Gedanken der

menschlichen Willensfreiheit als lächerliche Hybris gegenüber der einen, unumschränkt herrschenden Weltordnung zurückweisen [1]).

Dieser Begriff Spinozas von dem aeternus ordo totius naturae, cujus homo particula est, und seinen Gesetzen steht daher in schroffem Widerpart zu der naiv verabsolutierenden, antropomorphistischen Ordnungsvorstellung, die die Menge der Menschen beherrscht [2]) [3]).

Der strenge Rationalismus, der derart Spinozas Metaphysik kennzeichnet, durchdringt nicht weniger seine Anschauung von der praktisch-religiösen Beziehung des Menschen zu Gott.

Auch die Relation »Gott: Mensch« und ihre Manifestationen in der Geschichte werden ausschließlich unter dem Aspekt der Gesetzmäßigkeit gesehen. Der Allgemeingültigkeit des aeternus ordo im All entspricht hier jene der allen Menschen gleichermaßen immanenten lex naturae, des natürlichen Vernunftgesetzes [4]). Aus ihr allein und aus ihren allgemeinen anerkannten, in sich selbst gewissen Begriffen kann die ernstliche Erkenntnis von Gott stammen. Lediglich sie in ihrer ausnahmslosen Normativität kann auch den Maßstab zur Beurteilung der historisch tradierten Religionen liefern; da die »Natur des Menschen« zu allen Zeiten identisch ist, so ist es auch ihr wertvollster Teil, die dem Menschen eingeborene lex naturalis divina; daher sind die empirisch, in der Geschichte auftauchenden Religionen und religiösen Dogmen ausschließlich an diesem Gesetz zu messen. Auf solchem Wege wurde Spinoza zu einem der ersten Bahnbrecher einer philosophisch-historischen Bibelkritik, die alle von jener Norm abweichende Inhalte genetisch und soziologisch zu erklären versuchte.

Aber freilich wird hierbei mehr noch die Methode historischer Erkenntnis als der eigentliche Nerv »historischen Verstehens« ausgebildet.

1) Vgl. Appendix zum Pars I der Ethices.

2) Tract. Theol. XVI.: nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conversationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt.

3) Ethices, Pars I, Appendix: et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaeque naturae ignavi. Et quoniam ea nobis prae ceteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo, homines ordinem confusioni praeferunt, quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset.

4) Das geistesgeschichtliche Stadium, aus dem gerade hier Spinozas Moral- und Religionslehre erst voll zu verstehen ist, soll mit seiner Säkularisierung des stoisch-christlichen. Naturrechts dabei keineswegs übersehen werden; doch tritt seine Bedeutung, auf die Dilthey und Troeltsch eindringlich hingewiesen haben, für unsere Problemstellung zurück.

Die Geschichte wird zu einer bloßen Sammlung von Geschichten, die gegenüber dem universalen, zeitlosen Vernunftgesetz sekundär, adiaphora bleiben.

Dieses Aufzeigen der Vernunftform gegenüber der Zufälligkeit geschichtlicher Religionsbildungen hat Spinoza — aus Rücksicht auf die Sicherheit seiner Person — nur am Alten Testament vollziehen können. Dogmen und Rituallehren der jüdischen Theokratie fallen ihm als bloß raumzeitliche Hüllen ab von dem darunter verborgenen Kern weniger allgemeiner Religions- und Moralgesetze. Für unseren Zusammenhang ist dabei seine Stellung zum »Wunder« von Interesse. Wie es ihm neben der Abhängigkeit der Modi von der Substanz im All keinen Zufall geben kann, so ist auch bei der religiösen Relation »Gott: Mensch« jede Ausnahme von der lex naturae undenkbar.

Was für Spinoza unter naturphilosophischem Aspekt der »Zufall«, ist ihm unter religionsphilosophischem das »Wunder« [1]).

Ein Wunder erscheint zunächst als praekausale Durchbrechung der Naturgesetze.

Nach Spinoza kann es, erkenntnistheoretisch betrachtet, ein doppeltes darstellen: entweder einen Naturvorgang, dessen Kausalprozeß sich unserer Kenntnis entzieht, oder ein Phänomen, das unter einer anderen Gesetzmäßigkeit als der der Natur steht; im ersteren Fall wäre es nur »für uns« exzeptionell, im andern »an sich;« der erste Fall wäre auch für Spinoza noch theoretisch denkbar — da wir ja nur einen Teil der Weltgesetze kennen; die Ablehnung der zweiten Möglichkeit aber läßt uns einen Blick in das innerste Zentrum von Spinozas Weltansicht tun: Es ist das Grauen vor dem mundalen Chaos, vor einem wirren Welttrümmerhaufen, das hier das Motiv dieses klaren und architektonischen Geistes bildet: »Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam ejusque leges esset et consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret et ad Atheismum deduceret« [2]).

Gott ist ihm gleichermaßen durch die Integrität der leges naturae universales garantiert; — ein Durchbruch dieser Gesetze müßte daher zum einzig wirklichen Atheismus verführen. Aus Gründen der intellektuellen Selbsterhaltung muß der Denker somit die Möglichkeit eines Wunders abweisen.

Wenn aber das Wunder nun tatsächlich auch für die Bibel des Glau-

1) Vgl. darüber Tract. Theol., Kapitel VI.

2) Tract. Theol. VI.

bens liebstes Kind ist, so haben es nach dem Bibelkritiker Spinoza verschiedene Faktoren hervorgerufen: pädagogische Intentionen, die das jüdische Volk rascher zur Ergebenheit gegenüber Gott bringen wollten, subjektive Irrtümmer, wie sie menschlichen Aussagen und Berichten allzuleicht unterlaufen, nicht zuletzt sprachliche Mißdeutungen, wie sie den späteren Interpreten aus mangelnder Kenntnis der Bibelsprache zustießen.

Vieles was uns Nachfahren in der Bibel ein Wunder zu sein dünkt, ist in Wahrheit nur bildlich gemeint und nicht wörtlich zu verstehen. Bei Stellen aber, die von naturwidrigen Ereignissen berichten, zu deren Erklärung all diese Faktoren nicht ausreichen, ist nach Spinoza eine spätere Fälschung anzunehmen. Aber Spinoza beweist uns diese später eingeschmuggelten Falsifikate nicht mit Hilfe der von ihm doch schon sonst gehandhabten Quellenkritik, sondern er deduziert die Unmöglichkeit ihrer Wunder rein logisch: Was nicht vernünftig, sondern naturwidrig zu sein scheint, ist für ihn nicht existent [1]).

In dieser strengen Apologie der restlosen Gesetzmäßigkeit der Gott-Natur auch in bezug auf die emotionale Verbindung des Menschen mit Gott klingt noch — gleichsam säkularisiert — die Lobpreisung der allumfassenden Kirche nach: »Deus per omnia saecula saeculorum«, bereitet sich das Gottesbewußtsein eines Kant vor, das mit aus dem Anblick der großen Gesetzmäßigkeit des Alls erwachsen ist. Diese Idee der einen, unentrinnbaren, allgemein gültigen Ordnung spiegelt sich aber nicht minder in Spinozas Staatslehre wider. Ihr wenden wir uns nunmehr zu.

IV.

Spinozas Staatsanschauung [2]) wird von zwei sehr verschiedenen Tendenzen beherrscht: Dem Eintreten für die ungehemmte Meinungsäußerung der Individuen, für ihre libertas judicandi, steht der Kampf um eine starke, einheitliche Staatsgewalt gegen die staatsgefährdende Hybris einzelner Individuen gegenüber. Man könnte diese Tendenzen vielleicht als »libertär« und »egalitär« kontrastieren. Ein Widerspruch liegt ihnen zugrunde, dem vielleicht jede undoktrinäre, d. h. philosophische Staatslehre ausgesetzt ist, die Antinomie nämlich zwischen den Forderungen »jedem das Seine« und — mittels einer starken Staatsgewalt »jedem das Gleiche« zu geben. In unserm Zusammenhang ist

---

1) Tract. Theol. VI., quicquid enim contra naturam est id contra rationem est et quod contra rationem, id absurdum est ac proinde refutandum.

2) Ihre Probleme sind im Einzelnen dargestellt in meiner Arbeit »Spinoza und der Staat«, Berliner Dissertation von 1926.

zunächst die Feststellung von Wert, daß die libertäre Tendenz durch die historisch-soziologische Lage, in der sich Spinoza befand, wesentlich mitbestimmt wurde, während die egalitäre Richtung seiner staatsphilosophischen Ideen nur aus der Grundstruktur seines Geistes, dem Drang nach einheitlicher Weltordnung, abgeleitet werden kann.

Gewiß war die Verteidigung der Geistesfreiheit bei dem ausgestoßenen Glied eines unterdrückten Stammes auch eine oratio pro domo; aber sie wurde doch auch als solche wiederum wesentlich unterstüzt durch paralelle Interessen der damals in den Niederlanden herrschenden Kaufmannsaristokratie. Zweifellos verstanden dabei die holländischen mynheers einerseits, Spinoza andererseits wesentlich Verschiedenes unter dem Begriff der »Freiheit«. Zwischen dem Interesse jener und der Spinozistischen Idee lag ein weiter Spielraum: Allein der merkantilistische Gedanke des mare librum und einer friedlichen Welthandelspolitik machte unbewußt gleichzeitig indifferenter gegen den Kampf der religiösen Bekenntnisse, gegen die Starrheit jedweder Orthodoxie. So konnte der Wille zur Handelsfreiheit dem so verschiedenen Willen zur Geistesfreiheit damals den Weg ebnen und Spinoza, der Freund Jean de Witts, pries nicht zufällig die geistige Freiheit der Kaufherrnstadt Amsterdam [1]). Um so weniger ist dagegen die egalitäre Tendenz aus dem zeitlichen Milieu des Denkers zu erklären [2]).

Denn wenn der Tractatus Theologico-Politicus für eine starke Demokratie eintritt, wenn der Tractatus Politicus den Hochmut der beati possidentes gegenüber den niederen Volksschichten brandmarkt, so fand Spinoza in beidem bei der oligarchischen Kaufherrnkaste wenig Gegenliebe. Denn gerade sie stieß durch die Raffgier ihrer kapitalistischen Instinkte die niederen Massen von sich und führte sie dadurch der monarchistisch-populären Gegenpartei der Oranier zu.

Die egalitäre Koordinate der Spinozistischen Staatstheorie, die Betonung der geschlossenen legalen Staatseinheit ist das Gegenstück zur lückenlosen Kausalität in All. Nur mit dem Unterschied, daß diese egalitäre Gesetzmäßigkeit im Bereich der Natur eine Gegebenheit, ein Factum darstellt, während sie im Staat erst das Produkt menschlichen Wollens und menschlicher Leitung ist. Der Staat Spinozas muß — ganz

1) Tract. Theol. Kap. XX: Urbs Amstelodamum exemplo sit, quae tanto cum suo incremento et omnium nationum admiratione hujus libertatis fructus experitur.

2) Sie durchzieht die beiden politischen Traktate Spinozas; die politische Lage in Holland hatte sich bei der Abfassung der 2. Schrift (Tract. Polit. 1677) durch den Sturz der Kaufherrnpartei wesentlich verschoben; während aber das Postulat der libertas judicandi jetzt in den Hintergrund tritt, bleibt das andere der nationalen Gleichheit auch jetzt bestehen.

abgesehen von seiner Regierungsform — zwei grundlegende Kriterien aufweisen: er muß erstens Einheit und zweitens Gleichheit (im negativen Sinn der Unmöglichkeit einer Machtkonzentration bei einem Einzelnen) besitzen. Einheit und gleichmäßige Gesetzmäßigkeit sind in der Gesamtnatur Kennzeichen der zwecklosen Allordnung, im Staate dagegen sind sie zugleich hauptsächliche Mittel zur Realisierung seines Zwecks: der Ermöglichung einer wenigstens relativen individuellen Freiheit. Der Naturzustand verspricht zwar dem Menschen die absolute, d. h. nur durch die eigene Machtgrenze beschränkte Freiheit; da er sie aber einem jeden verspricht, so wird diese absolute Freiheit [1]) durch den daraus resultierenden bellum omnium contra omnes völlig zu nichte. Erst mit Hilfe einer reziproken Beschränkung der Individuen durch den »Vertrag« und dessen Garanten, eine starke, egalitär aufgebaute Staatsmacht, kann für das Individuum wenigstens ein relativer Genuß der individuellen Freiheit erreicht werden. So stellt der Staat gleichsam einen komplizierten Umweg zur relativen Freiheit dar. Wenn aber in ihm Einheit und egalitäre Gesetzmäßigkeit, die in der Natur konstituierende Prinzipien darstellen, notwendig geforderte Mittel sein müssen, so basiert die Bedeutung, die beiden zukommt, mit auf der Ansicht Spinozas vom Menschen. Wir können auf dieses bisher allzuwenig gewürdigte Kapitel der Spoinozistischen Weltanschauung in unserm Zusammenhang nur kurz eingehen. Uns interessiert hier lediglich der egalitäre Zug, der auch ihm anhaftet. Spinoza [2]) der weise Kenner menschlicher Affekte, ist zwar auch hier weit entfernt von jeder extremen Doktrin: Wie sein System eine Synthese vom Idealismus und Naturalismus darstellt und den conatus sese conservandi ebenso zu akzeptieren sucht wie die amor intellectualis Dei, so steht auch seine Bewertung »des« Menschen jenseits eines unumschränkten Optimismus oder Pessimismus. Der Mensch ist ihm nicht »gut« noch »böse«, wohl aber »fragwürdig«. Daß ihm dies aber von allen Menschen gleicher Weise gilt, zeigt auch hier seine rationalistisch-egalitäre Tendenz. Ein »guter Mensch« wäre für Spinoza einer, der mittelst der Vernunft seine Triebe völlig beherrschen könnte. Er müßte ständig gleichsam auf Wache vor den eigenen Affekten stehen. Die menschliche Fragwürdig-

1) Absolute Freiheit wäre hier Freiheit im Denken und Handeln. Im Augenblick der Gründung des Staates beim Abschluß des contractus aber trennt Spinoza beides: Jeder hat im status civilis sein jus agendi aufgegeben, nicht aber sein Recht zu denken und zu urteilen.

2) Tract. Polit. VI, 3.

keit besteht für den Denker aber gerade darin, daß niemand, selbst nicht der Vernünftigste so wachsam, tam potento tamque integro animo ist, daß er nicht bisweilen schliefe; oft wird er gerade in den Augenblicken, wo Charaktergröße am meisten Not täte, wankend und läßt sich besiegen.

Diese allgemein gültige Lehre von der konstanten und fragwürdigen Menschennatur führt bei Spinoza mit Notwendigkeit zur Betonung eines einheitlich starken Staates (er muß gegenüber den Affekten seiner Bürger ständig auf der Hut sein) wie zu dessen egalitären Aufbau. Die Menschen sind ihrem Wesen nach letztlich gleich, also müssen sie auch egalitär im Staat leben und gleiche Rechte wie gleiche Pflichten besitzen.

Wie der Mensch im Reich der Natur — entgegen der irrigen Meinung vieler — keine Ausnahmestelle einnimmt, sondern nur Glied unter Gliedern ist, so darf auch im Staat kein einzelner, keine Machtgruppe hybrid an dem corpus imperii rütteln. Der einzelne hat sich der veluti una mens, der voluntas omnium zu fügen, mögen ihm die Dekrete des Gesamtwillens auch bisweilen töricht und ungerecht dünken. Und damit auf der andern Seite die jeweiligen Machthaber im Staat ihre Herrschaft legal ausüben, bedürfen sie der Kontrolle. Die Einheit des Staates — gleich notwendig durch die problematische Affektnatur des Menschen wie für die Erreichung des staatlichen telos der relativen individuellen Freiheit — hat somit die Gleichheit zur Voraussetzung.

Wie drücken sich nun einheitliche Staatsmacht und egalitäre Gesetzmäßigkeit in den politischen Konstrucktionen aus, die uns Spinoza in seinem letzten Fragment, dem politischen Traktat vorführt?

Die Monarchie scheint ihm die geringste Garantie für eine einheitliche, gesetzmäßige Staatsgewalt zu bieten. Da die Kraft eines Einzelnen der Leitung einer Gesamtheit nicht gewachsen ist, so stellt daher in einer Monarchie der König nur eine Marionette des Volkes, einen bloßen Sachverwalter dar. Der demokratische Etatismus, die einheitliche Staatsordnung aber zeigt sich hier deutlich bei dem Postulat einer Vergesellschaftung, durch die Grund und Boden durchweg öffentliches Eigentum sein sollen. Alle Bürger werden in diesem Königreich uniform zu Handels- und Geldgeschäften genötigt. Anders dagegen ist in der Aristokratie die Gesetzmäßigkeit durch reziproke Abhängigkeit der einzelnen Machtfaktoren voneinander gewährleistet: Hier bleibt das Volk, das dort mitbestimmend war, völlig ausgeschaltet. Die 100 Führernaturen, die Spinoza nach dem Selektionsprinzip der

Natur von seinem Rat der 5000 Patrizier erhofft, werden sich gegenseitig auf die Finger sehen. Und überdies sollen sie noch durch eine Kontrollbehörde, durch die Syndici überwacht werden. Selten aber offenbart sich die Grundstruktur der Spinozistischen Philosophie, das Streben nach strenger Ordnung, geschlossener Normativität stärker als in seinen Bestimmungen über die Normalreligion dieser Patrizier. Hier hat der Philosoph der restlosen Legalität gegenüber dem Vorkämpfer der individuellen Geistesfreiheit den Sieg davon getragen. Denn Spinoza kennt in seiner Aristokratie nicht ein gleichberechtigtes Nebeneinander einzelner Konfessionen, sondern nur die Hegemonie einer Staatsreligion [1]).

Diese religio maxime Catholica ist letztlich eine rationalistische Morallehre gemäß den wenigen, einfachen Geboten der oben berührten lex naturalis divina. Die Einheit des Ganzen verlangt es, daß die Herrschenden sich nicht in Sekten teilen und zersplittern.

Die Demokratie erscheint Spinoza deswegen im Traet. Theol. als die beste Staatsform, weil sie durch ihre Gleichheit die individuelle Freiheit am meisten wahren kann. Denn jeder einzelne überträgt hier sein jus naturae auf den majorem totius societatis partem, dem er selbst angehört. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales [1]).

Spinozas positive Bewertung der Demokratie beruht hier in der Hauptsache auf seinem optimistischen Glauben an die Vernunft der Mehrheit. Dieser Glaube tritt selbst bei der Darstellung des Senats in seiner Aristokratie auf; auch hier bevorzugt er das legale concilium einer Mehrheit vor der willkürlichen Hybris einer Oligarchie. Die allgemein gültigen, wahrhaft gesetzmäßigen Mittel und Methoden bei der Staatsleitung können sich nach Spinoza erst durch intellektuelle Kooperation einer Vielheit ergeben. Nur durch die Dialektik der Verhandlung aller werden die jeweils richtigen Beschlüsse aus dem Geist der allen gemeinsamen lex naturalis divina gefaßt. [2])

Die Grundstruktur Spinozas, die Betonung der ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit, zeigt sich in seiner Staatslehre schließlich am charakteristischsten bei der Besprechung der Diktatur. Was ihm in der

---

1) Tract. Theol. Kap. XVI.

2) Tract. Polit. IX, 14: contra dum pauci ex solo suo affectu omnia decernunt, perit libertas communeque bonum; sunt namque humana ingenia hebetiora, quam ut omnia statim penetrare possint; set consulendo, audiendo et disputando acuuntur et, dum omnia tentant media, ea quae volunt ,tandem inveniunt, quae omnes probant, et de quibus nemo antea cogitasset.

Metaphysik der *Zufall*, in der Religionsphilosophie das *Wunder*, das ist ihm hier der *Diktator*: eine unzulässige Ausnahme, die in jedem Fall mit Notwendigkeit die Gesamtordnung verwirren und vernichten muß.

Im Diktator sieht er gleichsam den Antichrist eines jeden Vernunftstaates. Wenn es, wie wir oben zeigten, auch für Spinoza keinen restlos guten Menschen gibt, so kennt er doch gute und schlechte Bürger. Unter der Diktatur aber haben gute wie schlechte Bürger in gleicher Weise zu leiden. Ein Amt, das auf dem bloßen Ehrgeiz seiner Bewerber beruht, bringt den Staat notwendig aus den Fugen.

Bei dieser Ablehnung einer willkürlichen Diktatur fehlt aber dem niederländischen Weisen keineswegs der *Sinn für politisches Führertum*. er doch in Moses den großen Volkserzieher und rühmt er an Hannibal seine unvergleichliche virtus. Innerhalb der gesetzmäßigen Ordnung läßt er den großen Volksführern und Staatsmännern ebenso ihr Recht wie er in der Religionsgeschichte die Propheten anerkennt. Denn die Propheten sind legal, das Wunder ist es nicht. Führer wie Moses und Hannibal handeln gesetzmäßig, die Usupatoren dagegen, wie sie der von Spinoza maßvoll bekämpfte Macchiavelli empfiehlt, stehen als Ausnahmen jenseits des status civilis. Der Diktator, dessen Herrschaft niemals gesetzlich verankert sein kann, ist nur der Platzhalter des unumschränkten Königs. Kein Staat kann sich daher den Luxus des Ruhmes eines Einzelnen erlauben: Entweder erstreckt sich der Ruhm in der wahren respublica egalitär auf viele oder aber er darf dort überhaupt keinen Raum finden.

Kein Einzelner soll nach Spinoza die reinigende und richtende Staatskontrolle ausüben, sondern nur ein Gremium von mehreren mit egalitären Rechten darf dies tun; und auch dieses nicht lediglich in Stunden der Gefahr, sondern zu allen Zeiten. Diese oberste Staatskontrolle, die syndici, gefährden den spinozistischen Staat so wenig, wie früher die Propheten die natürliche Gottesliebe verdrängen konnten; sie vermögen allein die schlechten Bürger zu schrecken; denn sie sind selbst zu schwach zum Mißbrauch ihrer Macht.

V.

Der Gedanke der egalitären Legalität, der auch Spinozas Staatslehre derart durchzieht, ist hier gleichsam für den Denker eine Idee im Kantischen Sinne; er stellt ein Regulativ dar, dessen sich die vera potentia der Menschen, ihre Vernunft, bedienen soll zur Entfaltung der dem Menschen innerhalb der Allkausalität möglichen Freiheit; diese Entfaltung kann zwar restlos erstrebt, nie aber völlig erreicht werden.

Aus der inneren Notwendigkeit ihrer überall identischen Struktur kann

so eine Philosophie, die in Metaphysik und Religionslehre gleichmäßige, d. h. lückenlose Immanenz verkündet, auch in der Staatslehre nur auf dem Prinzip der Gleichheit, der egalitären Gesetzmäßigkeit basieren. Wie Spinozas monistische Kausalität keinen deistischen Weltbaumeister über dem All duldet, ebensowenig kann seine Staatstheorie einen absoluten und willkürlichen Herrscher über dem Gefüge des Staates thronen lassen.

Nicht so sehr das Zeitalter, als vielmehr, das individuelle Strukturgesetz hat somit den Inhalt des spinozistischen Systems geformt. Wäre der »Zeit« dabei der Hauptanteil zugefallen, so erschiene es uns unverständlich, wie der theistisch-absolutistische Naturalist Hobbes und der demokratische Pantheist Spinoza über eine geraume Strecke ein und demselben Zeitalter angehören konnten. Hobbes blieb trotz anderer Tendenzen letzlich doch bei der von Schmitt für das 17. und 18. Jahrhundert aufgewiesenen Transzendenz Gottes gegenüber der Welt wie bei der mit ihr identischen des Königs gegenüber dem Staat. Spinoza dagegen folgte ganz dem a priori seiner »Gestalt« und dessen Ausdrucksformen. Durch seine kristallklare Lehre von dem aeternus ordo mundi wurde er dabei zugleich der historisch weiter wirkende Prototyp für alle späteren Weltbilder einer entschlossenen Immanenz, eines illusionslosen und doch verklärten Pantheismus.

Notizen.

S. A. Kaehler: »Wilhelm v. Humboldt und der Staat«, R. Oldenbourg 1927.

Der geschichtliche Abstand der Gegenwart von der Zeit, aus deren Voraussetzungen R. Haym das Leben und Schaffen Humboldts glänzend und gründlich, aber doch wie aus einer großzügig vereinfachenden Fernsicht charakterisierte, findet in K.s eindringlich nachforschender und künstlerisch darstellender Biographie einen starken und überzeugenden Ausdruck. So wenig wie Hayms »Lebensbild« den »wahren« Humboldt abphotographiert, sondern sein Portrait aus einer generationsmäßig und individuell bedingten, geschichtlichen Perspektive gezeichnet hat, ebensowenig ist K.s Analyse und Darstellung durch den Nachweis der »Einseitigkeit« zu widerlegen, denn auch K. gibt keinen unbedingten, imaginären Humboldt, der niemandem und keiner Zeit etwas zu sagen hätte, sondern er entdeckt uns dasjenige Gesicht von Humboldts vielen Gesichtern, welches unserer Zeit zugekehrt ist und sie am verbindlichsten und verständlichsten anspricht. K. berichtigt damit zugleich die Vorurteile der Geschichtsschreibung einer vergangenen Zeit produktiv und läßt uns insofern allerdings einen »wirklicheren« und »wahreren« Humboldt sehen als jene vergangene Zeit, deren Zeit und Wahrheit für uns vorbei ist. Denn die Quellen des geschichtlichen Lebens sind als geschichtlich-lebendige unerschöpflich, »so daß jeder die tausendmal ausgebeuteten Bücher wieder lesen muß, weil sie jedem Leser und jedem Jahrhundert ein besonderes Antlitz weisen und auch jeder Altersstufe des Einzelnen« (Burckhardt).

Er blickt, ausgewählt, betont, eingeschätzt und beurteilt wird die Geschichte — es sei im Großen und Ganzen oder auch diejenige eines bestimmten Menschen — faktisch in erster Linie nach Maßgabe des »Wichtigen« und »Unwichtigen«. Was aber z. B. an der Geschichte eines bestimmten Menschen für wichtig und unwichtig gilt, das motiviert sich letztlich aus dem, woran der Beurteilende überhaupt »glaubt« und woran er — im Gegensatz zu anderen, bzw. früheren Beurteilern — nicht, bzw. nicht mehr glaubt. Woran K. als Grundlage des geschichtlichen Lebens der Menschen offenbar glaubt, und zwar im unwillkürlichen Einverständnis mit uns und unserer Zeit, was also seine Darstellung als glaubwürdiges Fundament des Verstehens unterbaut und trägt, das

ist der sog. »wirkliche« Humboldt, d. h. der Mensch in der spezifisch fragwürdigen und verständlichen Menschlichkeit seiner schicksalhaften Zufallsgeschichte, sein »zufälliges Dasein« in seiner menschlichen Vollständigkeit, »die Begebenheit . . . in ihrer menschlichen Faßlichkeit« (Ranke), das, was an der Geschichte »den Menschen interessieren kann« (Burckhardt) oder, womit Burckhardt seine Geschichtsbetrachtung am Leitfaden des »duldenden und strebenden Menschen« charakterisiert: das »Pathalogische« der Menschengeschichte. Und diese Geschichtsauffassung ist nicht ohne Pathos. So bedeutet es also mehr als den Einfluß einer Zeitströmung, wenn K. das Verständnis von Humboldts Leben an entscheidenden Stellen auf psychoanalytische und durchwegs auf anthropologisch-psychologische und folglich überhaupt auf b i o - g r a p h i s c h e Grundlagen stellt und sich von dorther seine Idee von »Geistes«-Geschichte vorgeben läßt, indem er Humboldts konsequenter »Umwandlung eines gegebenen Triebes in den Zustand der Idee« nachgeht.

Wenn es wahr ist und diese Wahrheit an der Zeit ist, daß das geschichtlich wirksame Tun und Lassen bedeutender wie unbedeutender Menschen verwurzelt ist in der Entwicklungsgeschichte ihres individuellen Charakters, wie er sich im Zusammenleben mit Angehörigen und Fremden ausprägt, und die gründlichste — antreibende wie hemmende — Grundlage des sog. »Charakters« eine mehr oder minder unbewußte und undurchsichtige T r i e b - Geschichte ist, dann ist dieser »moderne« Humboldt K.s nicht nur radikaler, sondern auch menschlich wahrer gesehen als der bislang bekannte »klassische« Humboldt, der nicht mehr und nicht weniger glaubwürdig ist als die Ursprünglichkeit der Lebens-»Gestaltung« am Leitfaden einer »Idee«. Und weil es K. auf diesen menschlich-verständlichen Humboldt ankommt, rechtfertigt sich auch das Gewicht, welches er den unmittelbaren Dokumenten des individuellen Lebenszusammenhanges beimißt, welcher mit Diltheys Worten »die Urzelle der Geschichte« ist und jeder Ideen- und Geistesgeschichte vorausgeht. Diese einmalige Geschichte der persönlichen Existenzverhältnisse dokumentiert sich bei Humboldt vor allem in seinen Tagebüchern und in zahllosen, zum großen Teil noch unveröffentlichten und bislang noch ungenutzt gewesenen Briefen, welche das ursprüngliche und hauptsächliche Material sind, aus welchen K. seine äußerst reichhaltige und aufschlußreiche Darstellung aufbaut — bei aller kritischen Vorsicht gegenüber der »Wahrheit« von Selbstzeugnissen. Im Spiegel der Briefe, zumal eines so ausgesprochenen Briefschreibers wie Humboldt, werde »die feine Linie aufgefangen, auf welcher der Mensch und das Ereignis sich begegnen«. K. bringt also zur Geltung was Dilthey methodisch begründet hat: die hermeneutische Bedeutung der Biographie und Selbstbiographie für das Verständnis des menschlichen Lebens. Trotzdem unterscheidet sich K.s Humboldt-Biographie wesentlich etwa von Diltheys »Leben Schleiermachers« durch den geringen Raum, den bei ihm die »g e s e l l s c h a f t l i c h«-geschichtliche Wirklichkeit, der »h i s t o r i s c h«-psychologische Gesichts-

punkt einnimmt — obgleich doch der Titel seines Werkes Humboldt gerade in seiner Beziehung zum »Staat« ankündigt. Für Dilthey ist das wirkliche Subjekt der biographischen Geschichtsschreibung nicht der »Einzelmensch«, sondern der »geschichtliche« Mensch und das besagt bei Dilthey so viel wie: das Individuum im Verhältnis zu seiner zeitgenössischen Mitwelt, innerhalb derer es sich entwickelt und auf die es zurückwirkt und »die ganze Extension der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt in der ganzen Intensität des anthropologischen Wissens« ist Diltheys allgemeines Ideal. In der Verwirklichung dieses Ideals hat es Dilthey zwar nicht an historischer Ausführlichkeit, wohl aber an psychologischer Eindringlichkeit und — was davon schwer zu trennen ist — auch an Zudringlichkeit fehlen lassen, während dagegen K. auch noch seine Frage nach Humboldts Beziehung zum Staat eindeutig von Humboldts Individualität aus stellt und psychologisch beantwortet, indem er sie »als ein Problem der persönlichen Entwicklung Humboldts« darstellt. Das zweite Buch von K.s Werk (»Politik als Beruf«) wird in der Tendenz des ersten Buches (»Die Problematik des Menschen und des Lebens«) behandelt und dieser Teil hat daher, als Ausgang und Grundlage des Verständnisweges, über jenen — zwar nicht dem Inhalt aber dem Gehalt nach — das Uebergewicht. Dementsprechend überwiegt auch innerhalb des Ganzen die Darstellung von Humboldts geistiger »Persönlichkeit« die seines politischen »Werkes«, obgleich das Interesse an diesem der faktische Ausgangspunkt von K.s Arbeit war. Und eine noch weniger selbständige Bedeutung als der »Staat« bzw. Humboldt als Staatsmann, hat derjenige gesellschaftlich-geschichtliche Lebenszusammenhang, welchen der Untertitel (»Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800«) anzeigt. Die Realität der gesellschaftlich - geschichtlichen Wirklichkeit wird von K. auf diejenigen Menschen reduziert und konzentriert, welche Humboldts Mitwelt existenziell bedeutsam repräsentieren, vor allem auf seinen ganz anders gearteten, naivtätigen und heiteren Bruder Alexander, seine Gattin Karoline und seinen politischen Antipoden Hardenberg, sowie auf die »Erlebniswelt« des jungen Humboldt.

Die Problematik des Menschen Humboldt steht im Vordergrund des Interesses. Zwar entwickelt sie K. biographisch aus der Struktur von Humboldts individueller Veranlagung und er deckt sie auf in Humboldts persönlichsten Lebensverhältnissen, aber leitend ist dabei doch die Frage, wie sich diese höchst-persönliche Problematik gerade auch in seinem Verhältnis zum Staat erweist und ihn zur politischen Erfolglosigkeit verurteilt. Das Problem, welches Humboldt sich selbst und andern (deren beigebrachte Aeußerungen über Humboldt oft noch aufschlußreicher sind als Humboldts Selbstzeugnisse) war, wird am Leitfaden einer Tagebuchnotiz Humboldts in dem »ersten determinierenden Motiv« aufgesucht, »welches alle anderen Kräfte modifiziert und das man kennen und verstehen muß, um einen Charakter zu analysieren«. Denn »die persönlichsten Seiten, mit denen der Mensch unmittelbar auf den Menschen

wirkt, im täglichen Dasein, verlöschen im Leben, die Geschichte deutet sie kaum an, sie sind aber doch die Angeln der Weltbegebenheiten, da sie von Geschlecht zu Geschlecht das Innerste der Menschen anregen und bilden« (Humboldt an K. v. Wolzogen). K. will zeigen, wie die Struktur von Humboldts Erotik, »als der nächsten und engsten Beziehung, welche Humboldt mit einem Menschen verbunden hat, auch für die Art und Weise seiner anderweitigen Beziehungen zur Wirklichkeit in einem wörtlichen Sinne vorbildlich war. »Denn, wie er hier war und verfuhr, das wird maßgebend sein für sein Verhalten zu jeder Wirklichkeit im gesellschaftlichen Bereich«. Die Analyse der Erotik in Humboldts Leben hat somit in K.s Darstellung eine grundsätzliche Bedeutung. Von hier aus versteht K. den tiefen und weittragenden, existenziellen Sinn seiner »Metaphysik des Genusses«, seiner »passiven Energie des Genießens«, auch noch des Leidvollen und Schmerzlichen, wobei sich der Genießende selbst genießt und genügt, ohne sich je an anderes Dasein eigentlich zu verlieren oder gar zu opfern. Ein »ästhetisch-erotischer Idealismus« ließ Humboldt sich selbst bewahren und behaupten und das Leben als »Selbstzweck« genießen, jenseits von »Schuld« und »Reue«. Der praktische und theoretische »Idealismus« wird von K. auf diese Weise weitgehend interpretiert, nämlich als Ausdruck der Selbstgenügsamkeit, und es wird damit zugleich ersichtlich, was ein durch reflektierende Betrachtung objektivierendes, »interpretierendes« Dasein existenziell bedeutet und aus welchen Nöten bestimmte Tugenden — notdürftige Tugenden! — entspringen. »Er geht daran und es gelingt ihm, aus der Schwäche ein Prinzip und aus seinen Grenzen ein System . . . zu machen. Und es geschieht mit Kühnheit. Des Mangels an Fülle und Kraft sich bewußt, schafft er sich eine Form, um des Lebens Herr zu werden. Indem er diese Form als Ideal aufstellt und in die Wirklichkeit umzusetzen beginnt, kommt nun in der Tat das, was an Kraft in ihm ist, zum Ausdruck und zur Geltung . . . Aber nur soweit reicht seine Kraft; über die Selbstbehauptung hinaus vermag sie nichts zu leisten. Denn es liegt nichts Spendendes in ihm; er erübrigt nichts, was er abgeben könnte: ,denn zu eigennützig wurde der Stoff des Lebens von ihm verbraucht und genossen'«. »Auch als Genießer ist Humboldt nicht ein Verschwender geworden, sondern Sammler geblieben.« Er hat es verstanden, »diesem Trieb auf den letzten Höhen des Geistes und in den letzten Tiefen der Sinnlichkeit genugzutun«. Was ihm so an »Stoff« zuströmt, »das eignet er sich zu, indem es im Tiegel seiner ungeheuren Verstandeskraft . . . umgeschmolzen wird zu jener Masse empfundener Reflexion und reflektierender Empfindung, welche mit dem bleichen Glanz des Silbers die geheimen Kammern seines Innern ausfüllen. Er formt es zu jenem gehüteten Schatz, dessen erkältender Hauch schließlich auch den Freund in Humboldts ,Zauberwesen' einen gespensterartigen Menschen sehen ließ.«

Mit dem Scharfblick des Psychologen stellt K. den inneren Zuasmmenhang der disparaten Charakterzüge Humboldts heraus und es fällt nicht

nur ein neues Licht auf Humboldt als Gatten, Bruder und Staatsmann, sondern auch auf seine Arbeitsweise, seine Reiselust, seine Fähigkeit aus der »Erinnerung« zu leben, auf seine Unentschlossenheit, wo es augenblicklich zu handeln galt, auf seine Unfähigkeit, sich unmittelbar zu objektivieren — die Kehrseite seiner Fähigkeit, alles in seine Einsamkeit zu verwandeln. Aber dieses im Genuß freie und beruhigte Leben war Humboldt doch nicht genügend. Die Beobachtung der Weimarer Freunde hatte ihn überzeugt, »daß sich der Mensch an ein bestimmtes Objekt müsse verlieren können«. Im bloßen Leben sei zwar der Standpunkt des reinen Denkens und Empfindens der höhere. Wer jedoch auf ihm verharre, werde immer jener andern bedürfen und durch sich selbst das wenig weiterbringen, was ihm selber doch über alles geht. Und so entwickelt K. im zweiten Teil Humboldts eigentümliche Problematik an seinem Verhältnis zur Objektivität des staatsmännischen Handelns. Der »Staat«, d. i. in K.'s Darstellung eigentlich ein gegenständlicher Index für das, was er überhaupt unter »Wirklichkeit« versteht. Und er versteht darunter alles, was einer nicht selber ist, was möglicher Gegenstand einer unbedingten Hingabe ist und den Menschen als einen solchen beansprucht, der sich handelnd ausgibt, ohne Reserve und Sicherung. Jedoch wird K.s eigene Auffassung vom »Staat« bzw. vom geschichtlich »handelnden« Menschen der »Wirklichkeit« — im Gegensatz zu dem »durch Selbstgenügsamkeit unabhängigen« Individuum — nirgends so klar wie es nötig wäre, um die daran orientierte Kritik an Humboldts Lebensauffassung positiv begründen zu können und überprüfbar zu machen. Nur an einer Stelle (S. 139) wird deutlich, daß K. Humboldts Staatsbegriff von einer Basis aus in Frage stellt, welche sich zwar kaum decken, aber doch stark berühren dürfte mit der H e g e l s c h e n Geschichtsauffassung, wobei freilich, ihm wie Hegel gegenüber, gefragt werden müßte, ob denn die schicksalhafte »Wirklichkeit« des »Staates« so ohne weiteres gleichgesetzt werden kann mit derjenigen des »Lebens«, denn diese Wirklichkeit ist für jeden Menschen »Schicksal«, jene aber nur für die Wenigen, welche wirklich Beruf zur Politik haben, die »geborenen« Menschen der Oeffentlichkeit und der »Tat«. Ueberzeugend wird K.s Kritik von Humboldts Staats- bzw. Wirklichkeitsbegriff dort, wo er auch dieses Problem ins Psychologische verlegt und Humboldts Unwille zum politischen Handeln folgendermaßen mit dessen eigenen Worten erklärt: »Im Handeln soll der Mensch, solange er lebt, nichts Geborgenes und Gesichertes haben, soll nie sagen können: das bin ich«. Aber Humboldt wollte sich auch noch als Handelnder der Situation zuvor logisch vergewissern, er konnte sich nach K. nie dazu verstehen, »den nur geahnten Gewalten im Werden der Wirklichkeit die Hand zu reichen«. Als Ideologe besaß er eine systematische »Methode« des Handelns und diese gründete er auf eine Analyse seiner selbst. Es fehlte ihm »jeder Ansatz zu einer Selbstkontrolle an der Wirklichkeit, zu einer Prüfung an dem von ihm so mißachteten Erfolg seines Handelns«. Diese Kontrolle zu bewirken sei die Aufgabe, welche die Selbst-

beobachtung Humboldts der Nachwelt überlassen habe. »Es wird dabei zu zeigen sein, wieviel Selbsttäuschung auch vor dem geschärften Blick in das Bewußtsein der Menschen sich einzuschleichen vermag.« Und am deutlichsten kommt K.s kritische Ansicht dort zu Wort, wo er (S. 302) sagt: »An die Tat und in ihr an das Schicksal sich hinzugeben, das verweigert der innerste Instinkt des Individualisten, welcher doch immer mit einem Auge nach der Sphäre des für sich geretteten und in sich befriedigten Eigenlebens hinüberschielt. Auch hier gelangt Humboldt über die Erkenntnis des Notwendigen nicht hinaus, weil er sich der Sache des Staates . . . doch nicht völlig hingeben kann und will. Dem freien Opfer versagt er sich, und darum gilt auch von dieser halben Schicksalsbereitschaft das alte Wort: ‚fata nolentem trahunt', wie es immer von ihm gegolten hat in entscheidender Stunde«. Aus dieser moralischen Unfähigkeit zum »Opfer« leitet K. letztlich Humboldts politische und allgemein menschliche Fragwürdigkeit ab. — Der biographisch konkrete Exponent für Humboldts politische Ohnmacht ist in K.s Darstellung sein Mißverhältnis zu Hardenberg. Mit aller Schärfe und Feinheit analysiert K. das merkwürdig werbende Verhalten Humboldts zu Hardenberg. Eine scheinbar so geringfügige Tatsache, wie die, daß den etwa 150 Briefen Humboldts nur ca. 20 Antworten Hardenbergs korrespondieren, wird psychologisch nachgerechnet und erhellt, psychologisch interpretiert, die treibenden Hintergründe dieser wie anderer »Geschichte«.

Vielleicht wird K.s »Humboldt« dem einen oder anderen als ein bedenklich »moderner« und »problematischer«, als ein zu sehr vergegenwärtigter Mensch erscheinen, aber solcher Skepsis wäre entgegenzuhalten, daß es von jeher die Kräfte, aber auch Schwächen, der eigenen Gegenwart gewesen sind, aus denen vergangenes Menschenleben sowohl verstanden wie mißverstanden wurde. Und andererseits wäre K.s biographisch-psychologische Methode gewiß nicht so aufschlußreich geworden, wenn ihr nicht der Gegenstand sachlich entsprochen hätte. Denn Humboldts politisches »Werk« war geschichtlich unwirksam, »seine Persönlichkeit aber mit ihrer Problematik stellt Fragen und redet eine Sprache, welche auch ohne die Vermittlung des gescheiterten ‚Werkes' uns heute an sich vernehmlich sind«.

Und wenn das bedeutende Gesicht, welches uns hier von Humboldt im Bilde und Worte gezeigt wird, eher interessant und abstoßend als schön und anziehend ist, so bedenke man, was Tolstoi als alter und vielerfahrener Mann über die Wahrheit der Biographie gesagt hat: »Als ich mich ernstlicher in die Geschehnisse meines Lebens hineindachte, erkannte ich, daß eine derartige Biographie, wenn auch nicht direkt unwahr, so doch unwahr durch falsche Beleuchtung sei, unwahr durch Hervorheben des Guten und Verschweigen oder Verstecken alles Schlechten. Als ich jedoch versuchte, die ganze reine Wahrheit zu schreiben, ohne irgend etwas Schlechtes zu verbergen, erschrack ich vor dem Eindruck, den eine solche Biographie erwecken müßte . . . Eine solche, völlig wahrheitsgetreue Lebensbeschreibung . . . möchte ich schrei-

ben . . . Ich glaube, daß eine derartige Selbstbiographie bei aller Unvollkommenheit für die Menschen nützlicher sein wird als all das künstlerische Geschwätz, das die zwölf Bände meiner Werke füllt . . .«

Die dazu erforderliche »Sachlichkeit« im Anthropologischen ist es, welche K.s Humboldt-Biographie vor allem auszeichnet und sie auch philosophisch bedeutsam macht. Zwar sagt sie uns nichts über Humboldt als Philosophen und Sprachphilosophen, aber sie gibt auf dem Wege über die Analyse seiner Persönlichkeit wesentliche Aufschlüsse über die »Genealogie der Moral« desjenigen Daseins, welches vorzüglich nicht in der Aktion, sondern in der reaktiven Reflexion, in der nur reagierenden »Interpretation« des Lebens, — »in Ideen« lebt, oder wie Humboldt in dem von K. als Motto vorausgesetzten Bruchstück einer Selbstbiographie sagt: weder zu großen Taten noch zu wichtigen Werken bestimmt ist, sondern das Leben aufnimmt, beobachtet, beurteilt und »behandelt«, ohne je eigentlich zu handeln. K. Löwith.

Wenngleich der Philosophie im System des Geistes eine fest umschriebene Aufgabe zuerteilt werden muß, so vollzieht sie ihre Funktion innerhalb des geistigen Lebens der verschiedenen geschichtlichen Epochen doch keineswegs stets in derselben eindeutig festgelegten Weise. Sie ist nicht immer und nie ausschließlich die Eule der Minerva, die erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt; sie regt sich auch, wenn jugendliche und männlich-kraftvolle Gestalten des Lebens auftreten, und sie steht diesen nicht nur erkennend gegenüber, sondern, als von Werten erfüllt und Werte fordernd, bildet sie mit der geistigen Gesamtbewegung ihrer Zeit einen Wirkenszusammenhang, kraft dessen sie selbst deren Gestalt maßgebend zu bestimmen vermag. Daher ist das Verhältnis der Philosophie eine Epoche zu deren allgemeinem Geistesleben immer erst durch Untersuchung der dieser Epoche eigentümlichen Gestaltungskräfte zu ergründen, die wiederum zu sinnhaften und sinnbildenden Bewegungen des Geistes in seiner geschichtlichen Entfaltung in Beziehung gesetzt, d. h. aus der gesamten Geistesgeschichte verstanden werden müssen. Eine allumfassende Philosophie der Geister aber muß selbst — als philosophische Universalhistorie — dieser Dynamik der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit gerecht werden. Sie darf demnach der Geistesgeschichte nicht ein starres Schema aufzwängen, sondern muß sie gemäß ihren konkreten Wandlungen begreifen und so der Philosophie in jeder Epoche zwar die ihr eigentümliche Funktion des Selbstbewußtseins der Kultur, doch nur innerhalb des verwickelten dynamischen Zusammenhangs mit der gesamten geistigen Bewegung zuerkennen.

Diese Grundanschauung, die Hegels Gedanken einer Phänomenologie des Geistes enthält, wenn sie auch nicht die historisch bedingte Form der Hegelschen Philosophie widergibt, darf man wohl als leitende Idee des Werks von Ernst Cassirer über »Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance«[1]) betrachten. Cassi-

1) Studien der Bibliothek Warburg. B. G. Teubner, Leipzig 1927.

rer selbst spricht es vorblickend als Ergebnis seiner Untersuchungen aus, daß auch in der Renaissance »die Arbeit des Gedankens der geistigen Gesamtbewegung und ihren treibenden Kräften nicht als ein Abgesondertes und Absonderliches gegenübersteht, noch daß sie ihr als ein schlechthin Abstraktes, als ein bloßer Schatten folgt, sondern daß sie produktiv und bestimmend in sie eingreift«, so zwar, daß sie das Ganze selbst darstellt und es zum begrifflich-symbolischen Ausdruck bringt. Gerade für die Renaissance aber ist der Nachweis dieser Bedeutung der Philosophie von besonderer Schwierigkeit. Während die Renaissance als allgemeine geistige Bewegung trotz aller Zusammenhänge mit dem Mittelalter und trotz ihrer Gestaltenfülle nach ihren auffallend neuen Zügen klar zu charakterisieren ist und durch die Meisterhand Jakob Burckhardts in einem einzigen glanzvollen Gemälde vereinigt werden konnte, löst sich die philosophische Systematik langsamer und mit größeren Hemmungen von den überkommenen Denkformen los: viel nachhaltiger als in dem allgemeinen geistigen Leben wirkt in der Philosophie der Renaissance das Mittelalter nach. Indem sich daher die Renaissance der Antike im eigentlichen Sinne samt allem, was das neue Lebensgefühl bedeutet und hervorbringt, mit den mittelalterlichen Formen und Inhalten verbindet, entstehen zahlreiche Mischgebilde, die, wie es scheint, in der philosophischen Problemgeschichte keinen einheitlichen Zusammenhang darstellen und scheinbar noch weniger das gesamte geistige Leben der Epoche in einem »einfachen Brennpunkt« sammeln.

Im Gegensatz zu diesem Bilde der Renaissancephilosophie will Cassirer »bei aller Mannigfaltigkeit der Problemansätze und aller Divergenz der Lösungen« bestimmte systematische Mittelpunkte aufzeigen, in Beziehung auf welche die philosophischen Theorien der Renaissance zu einem systematischen Ganzen und zugleich mit dem allgemeinen geistigen Leben dieser Epoche zu einer Einheit — von dynamischem Charakter — zusammengeschlossen werden. Er findet aber zunächst eine, formal betrachtet, überraschend einfache Lösung seiner Aufgabe: die Zusammenfassung aller für die Renaissance charakteristischen geistigen Tendenzen erblickt er zuerst auf dem Boden der Philosophie selbst, in dem System des Nicolaus Cusanus. Seine früheren Untersuchungen aufnehmend und erweiternd und hierbei die neueren Forschungen berücksichtigend legt Cassirer dar, wie Nicolaus Cusanus vermittels der methodischen Durchführung seines Grundgedankens der docta ignorantia mit dem Lebensgefühl und dem Geist des Mittelalters unzweideutig bricht und zugleich die Totalität der Renaissanceprobleme und damit die tiefsten Motive der neueren Philosophie umfaßt. Auf dem Hintergrunde des großen geistesgeschichtlichen Ringens von Antike und Christentum entwickelt Cassirer meisterhaft das System der Motive, durch die das Genie des deutschen Kardinals, seiner Zeit weit vorauseilend, den religiösen Grundproblemen des Mittelalters eine völlig revolutionierende Wendung gibt — eine Umgestaltung der Probleme, die, obwohl rein nach dem Gehalt des philosophischen Gedankens bestimmbar, doch

eine ganz neue seelische Haltung offenbart und dem Kulturleben bis in seine letzten Verzweigungen eine neue Richtung weist. So kann man das vom Leben am meisten losgelöst erscheinende Problem der Erkenntnis als das bezeichnen, welches Nicolaus Cusanus zum »ersten modernen Denker« macht; aber eben dadurch, daß er den Begriff des Wissens neu bestimmt, stürzt er nicht nur die Hierarchie des mittelalterlichen Begriffssystems, sondern zugleich seiner Welt- und Lebensordnung. Wissen als Messen setzt die Gleichartigkeit der Wissensinhalte voraus. Dies gilt zuvörderst für alles, was der Mathematik unterworfen werden kann, daher gleicherweise für die sublunarische Welt wie für die Welt der Gestirne. So wird der geozentrische Standpunkt aufgegeben, die Relativität der Bewegung, die Eigenbewegung der Erde begründet, die kopernikanische Lehre vorbereitet. Doch schon in ihrem Keime trägt diese Orientierung am Erkenntnisproblem weit über die mathematisch erfaßbare Natur hinausgehende Folgen, vor allem für die Erweiterung der Macht des Menschen, in sich. Freilich wird Gott wie in der mystischen negativen Theologie über alle weltliche Erkenntnis erhoben. Aber die Trennung Gottes von der Welt vernichtet keineswegs den Wert des Kosmos selbst und unseres Wissens von ihm. In ihrer konkreten Totalität ist die Welt selbst Symbol des Göttlichen, an dem sie platonisch trotz ihrer Trennung teil hat. Unser nichtwissendes Wissen von der Welt hat so eine ähnliche Festigkeit und Dignität wie bei Kant die Erkenntnis der Erscheinungswelt.

So bringt in Nicolaus Cusanus die Philosophie durch die Verschmelzung des neuen Erkenntnisbegriffs mit der mystischen Religiosität die Renaissanceentdeckung der Natur und des Menschen zustande. Die Art, in welcher sich die verschiedenen Komponenten des Geistes der Renaissance und mit ihnen der vorangegangenen Epochen in der großen systematischen Vereinheitlichung der Cusanischen Philosophie durchdringen — in diesem System, in welchem, wie Cassirer sagt, in einziger und einmaliger Weise religiöser Individualismus und weltliches Ideal der neuen Bildung und Humanität sich begegnen und auseinandersetzen — ist aber außerordentlich fein, überraschend und verwickelt. Ein Beispiel dafür ist die Funktion der Christus-Idee bei Cusanus. Indem sie den geistigen Gehalt der Menschheit repräsentiert, ist sie es, die, in Verbindung mit dem antiken Mikrokosmosmotiv, die Heiligung des Menschen und der menschlichen Kultur gewährleistet und vollendet, durch deren Theodizee auch die gesamte Natur der Ungöttlichkeit enthoben wird.

Cassirer weist darauf hin, wie die Synthese erkenntnistheoretischer und metaphysisch-religiöser Grundmotive, der vollendeten platonischen Dialektik und der deutschen Mystik, in wichtigen Grundgedanken Hegels Philosophie merkwürdig antizipiert. Diese Cusanische Lehre, der gemäß der Geist nur durch die Aufgeschlossenheit für die Welt zu sich selbst gelangt und sich selbst verwirklicht, durch die Sinnlichkeit und Vernunft versöhnt werden, enthält nun aber die geistigen Energien und das Lebensgefühl der Renaissance in sich, in einer Spannung,

die ihre Entfaltung für die Folgezeit ermöglicht. Für das Problem, welche Rolle der Philosophie unter den geistigen Mächten der Renaissance tatsächlich zukommt, ist es daher entscheidend, inwieweit und in welcher Weise dieses System im 15. und 16. Jahrhundert der Philosophie und den übrigen Kulturmächten ihr Gepräge gegeben hat.

Die Erforschung dieser Zusammenhänge ist erst die eigentliche Aufgabe des Cassirerschen Werks; in ihrer Durchführung bewährt er seinen feinen Spürsinn für Beziehungen, die dem gewöhnlichen Blick unsichtbar bleiben, und seine ganz außerordentliche Beherrschung des Stoffs, welche der Verwicklung dieser Beziehungen und der Ausdehnung des Gebiets, in dem sie entdeckt werden, allein gerecht zu werden vermag. In starker Konzentration und in großen Zügen löst diese Aufgabe ein Kapitel über Nicolaus Cusanus und Italien; zwei weitere Kapitel problemgeschichtlichen Inhalts sind dazu bestimmt, Cusanische Motive und ihre Fortbildung ausführlicher und im einzelnen bei den Philosophen und den philosophisch orientierten Geistern der Renaissance zu verfolgen und so die dynamische Einheit der Renaissancephilosophie — nach ihrem »Weltbegriff« — zu erweisen.

Die geistesgeschichtlich wichtigsten und reizvollsten Ergebnisse dieser Forschungen betreffen die Rückwirkung des Cusanischen Geistes auf den der Renaissance. In dem durch die deutsche Mystik und die Scholastik gebildeten Jüngling bringt erst Italien, wo ihm die antike Mathematik und Philosophie entgegenkommt, die große Synthese seiner philosophischen Weltanschauung zustande. Bei der schon biographisch ersichtlichen Rückwirkung seiner bedeutenden Persönlichkeit auf das italienische Geistesleben seiner Zeit ist es nun aber auffällig, daß so maßgebende Philosophen wie Pico, Ficino und Pomponazzi seiner nicht Erwähnung tun. Der Meinung, daß dies des Cusanus Einfluß auf die Renaissance widerlege, stellt Cassirer nun zunächst die These entgegen, daß Cusanus vorzüglich auf einem anderen Wege den Geist seiner Epoche bewegt habe: durch seine Wirkung auf die genialen Laien — im Einklang mit seinem Werke »Idiota«, in welchem der Laie den Philosophen belehrt. Es sind die großen Universalgenies, die künstlerische und technische Aufgaben stellen und bewältigen, unter ihnen gerade die größten Repräsentanten der Renaissance. Besonders an Leonardo da Vinci begründet Cassirer diese These von der Realisierung des Cusanischen neuen Ideals des Laienwissens. Wenn Duhem gezeigt hat, in wie ausgedehntem Maße Leonardo an Cusanische Probleme anknüpft, so weist Cassirer die tieferen Wurzeln hierfür darin, daß der deutsche Denker eine neue geistige Gesamtorientierung und eine neue wissenschaftliche Forschungsart inauguriert hat, indem er mittels der Mathematik die Religiosität tief begründete und gerade dadurch die Naturerkenntnis von theologischen Dogmen befreite. So gibt des Cusanus fundamentale Lehre vom Wissen als explicatio der Kunst, Technik, Naturforschung, ja der neuen Sprache ihre Legitimation: der Geist muß auf die ihm entgegengesetzt erscheinende Welt wirken, damit er sich

selbst erkenne und zur Wirklichkeit bringe — in diesem Hegelschen Gedanken ist der Weg der Renaissance bis zu Galileis Korrelation von Apriori und Empirischem vorgezeichnet.

Doch wenn auch die Wirkung des Nicolaus Cusanus auf die genialen Laien der Renaissance zugestanden wird, so scheint er auf die eigentlichen Renaissancephilosophen, welche antike Lehren, wie die des platonischen Eros, oder die aristotelische Psychologie fortbilden, keinen Einfluß ausgeübt zu haben, insbesondere nicht auf ein Zentrum der Renaissancekultur, die platonische Akademie in Florenz. Trotz des Gegensatzes des christlichen Neuplatonismus dieses Kreises zum Cusanischen wissenschaftlichen Platonismus gelangen indessen in jenem, wie Cassirer zeigt, echte fundamentale Renaissancemotive, die für Cusanus charakteristisch sind, zum Durchbruch, und gerade sie verleihen jenem Kreise seine Anziehungskraft, besonders auch auf die großen Künstler. Es ist die tiefe philosophische Begründung des faustischen Geistes der Renaissance, die Rechtfertigung des unbegrenzten menschlichen Strebens durch Cusanus, welche auch von der platonischen Akademie aufgenommen wird. Als philosophische Theorie und als Lebensmacht durchbricht dieses Cusanische Motiv die theologische Gebundenheit des Florentiner Neuplatonismus: auch von diesem wird durch die Selbstbejahung des Menschen die Welt bejaht, der menschliche Geist wird zum Ebenbild des göttlichen und schreitet über alle Grenzen mit freier Schöpferkraft hinaus. Namentlich die Ideenwelt des Ficino wird durch den Mikrokosmosgedanken des Cusanus geformt, mit dessen »humanitas« er, in Abwandlung der Cusanischen Motive, insbesondere der Christusidee, tiefe Uebereinstimmung zeigt.

Cassirer will nun aber über die Florentiner Akademie hinaus die gesamte Renaissancephilosophie als dynamisch-systematische Einheit zusammenfassen in dem Sinne, daß er allen bedeutenden Philosophen dieser Epoche wichtige Funktionen innerhalb des bewegten teleologisch - einheitlichen Ganzen des entfalteten Cusanischen Idealismus zuerteilt. Zu diesem Zwecke geht Cassirer zwei Grundproblemen oder auch zwei fundamentalen Ansichten des Grundproblems der Philosophie in den philosophischen Theorien der Renaissance nach: er verfolgt, wie im Ganzen dieser Entwicklung bei der Durcharbeitung der Probleme des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit und von Subjekt und Objekt im Verlaufe des 15. und 16. Jahrhunderts die Renaissancegesinnung — der Weltbegriff der Renaissancephilosophie — sich durchsetzt, indem von verschiedenartigen Ansatzpunkten her und in ganz verschiedener Absicht mittelalterliche Positionen bekämpft und die neuen charakteristischen Wendungen im — selbst nicht einheitlichen — traditionellen Problembestand versucht werden. Immer wieder weist er auch hierbei auf den — sei es in seiner historischen Verwicklung ableitbaren sei es immanent-sachlichen — Zusammenhang mit den Cusanischen Errungenschaften hin; aber über die bloße Entfaltung des großen Cusanischen Systems, wie es Cassirer vorher gezeichnet hat, führen diese Kapitel besonders weit hinaus. Sie geben eine Phänomenologie von Ansichten, die

sich ebenso von den Cusanischen Ideen unterscheiden, wie sie mit ihnen übereinstimmen: eben dadurch gelingt es Cassirer, die dynamische Einheit der bei Cusanus »kompliziertene« Renaissancephilosophie, die einheitliche Richtung und den einheitlichen in die Zukunft weisenden Sinn in den mannigfaltigen, oft scheinbar völlig divergenten Philosophemen zu konstruieren.

Als Ziel dieser einheitlichen Richtung und als diesen einheitlichen Sinn darf man die durch die kantische Philosophie, die großen nachkantischen Systeme und den Neukantianismus begründeten Lehren betrachten, welche den strengen Naturbegriff mit dem der Freiheit versöhnen und — in engem Zusammenhang hiermit — die Kluft zwischen dem selbstbewußten Subjekt und dem Objekt aufzuheben streben. Wie nun aber Cassirer, im Hinblick auf dieses Ziel, in dem für den ersten Anblick verworren erscheinenden Weben des Geistes die oft überraschenden, zuweilen paradoxen Linienzüge zur Klarheit ordnet, kann nur nach einigen wichtigen Ergebnissen angedeutet werden.

Die Schwierigkeit, die vielfältige Entwicklung der Renaissance-Philosophie als eine einheitliche zu erfassen, wird dadurch gesteigert, daß es in ihr verwickelter Prozesse bedarf, um zu der der modernen Philosophie eigentümlichen Form der Antinomie zwischen Natur und Freiheit allererst zu gelangen. Es gilt, den modernen wissenschaftlichen Begriff der Natur und der Naturnotwendigkeit zu schaffen, aber auch den ihm antinomischen der Freiheit zu erringen, dann aber, dem Geiste der Renaissance gemäß, immer dem Prinzip der Freiheit den Vorrang einzuräumen. Das mittelalterliche Glaubenssystem, antike ebenso wie mittelalterliche magische und astrologische Vorstellungen sind hierbei zu überwinden. Vor allem die Rolle, welche in dem Befreiungsprozeß die Astrologie spielt, offenbart dessen Kompliziertheit. Ficino bleibt noch in ihrem Banne, trotz seines freiheitlichen Ethos, das die astrologische Abhängigkeit etwas lockert; Pomponazzis »Aufklärung in scholastischem Gewand« löst sich von der praktischen Astrologie los; er bildet eine Theorie der astrologischen Kausalität aus, die den Gestirnen eine überragende Bedeutung, aber doch nur innerhalb des allgemeinen undurchbrechlichen Kausalnexus zuerkennt. Er wird so methodisch zu einem Vorläufer der exakten Naturforschung; die Freiheit aber sucht er als ethische vor seinen naturalistischen Prinzipien mit ihren geschichts- und religionsphilosophisch bedeutsamen Folgerungen des »Gestaltwandels der Götter« zu retten. Pico endlich, dessen Zusammenhang mit Cusanus Cassirer besonders stark hervorhebt, der Verkünder der Würde des Menschen, vernichtet in offenem Kampfe die Astrologie und postuliert die Forschung nach den natürlichen Kräften als den verae causae, deren mathematische Formulierung er bereits nahelegt. Der tiefste Antrieb zu diesem Fortschritt der Erkenntnis liegt aber in der spiritualistischen Philosophie der Freiheit, die sich aus Picos mystisch-magischen Tendenzen herausringt; auch Kepler, der an Picos Lehre als Naturforscher anknüpft, wird von der Astrologie zur

Naturerkenntnis durch die Ueberzeugung von der Spontaneität des Geistes geführt. So schließt sich in der Entwicklung der Renaissancephilosophie ihre charakteristische Gesinnung, ihr beherrschendes Ethos der Freiheit, mit der neuen Naturerkenntnis zu einer Einheit zusammen. Noch bei Bruno, dem Verkünder des Kopernikanischen Weltsystems, der freilich auch ein Bewunderer des Cusanus ist, bleibt das Freiheitsprinzip die treibende Kraft: er fordert mit leidenschaftlichem Pathos die Reformation unserer Innenwelt; der heroische Affekt ist die Voraussetzung der Erkenntnis des wahren, unendlichen Makrokosmos.

Die Freiheit des Renaissancemenschen ist aber die des individuellen Ich, das Freiheitsproblem wird daher auch zu einem psychologischen Problem. C. gibt hier — wie auch sonst immer wieder in seinem Werke — umfassende geistes- und problemgeschichtliche Rückblicke; er verfolgt die Seelenlehre von Platon und Aristoteles über den Averroismus und seine Gegner, besonders Petrarca und Cusanus, den Kampf des Platonismus und Aristotelismus überhaupt, bis zu den entscheidenden geschichtlichen, in dem mittelalterlichen Ausgleich nicht wahrhaft versöhnten Gegensätzen, die in der Renaissancephilosophie nun scharf hervortreten: als Widerstreit der alle Zweige der Renaissance, namentlich auch die Kunst, befruchtenden spiritualistischen Eroslehre, die durch Ficino ihr Gepräge und ihre Wirksamkeit empfängt, und der naturalistischen Lehre, deren konsequentester Vertreter Pomponazzi ist. Aus entgegengesetzten Prinzipien geben aber beide dem einheitlichen Geiste der Renaissance Ausdruck: beide rechtfertigen die leiblich-seelische Individualität, die schon Cusanus gelehrt hat: Ficino vom »Subjekt«, der Seele, Pomponazzi vom »Objekt«, der leiblichen Existenz her.

Aus diesem gemeinsamen Ausdruck der Renaissancegesinnung kann jedoch noch nicht das funktionale Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Leib und Seele gewonnen werden, das die Naturgesetzlichkeit im modernen Sinne und zugleich die Freiheit der selbstbewußten Individualität in der Korrelation von Freiheit und Notwendigkeit gleicherweise gewährleistet. Hier nun nimmt Cassirer die These vom Cusanischen »Laien« wieder auf: erst die Theorie der exakten empirischen Naturforschung und — dies zu erweisen liegt Cassirer besonders am Herzen — die Kunsttheorie der Renaissance, erst Wissenschaft und Kunst begreifen, indem sie ihres eigenen Wesens sich bewußt werden, »das Gesetz, unter dem sie stehen, als den Ausdruck ihrer wesentlichen Freiheit selbst« und erkennen so im »Gegenstand« die eigenen produktiven Kräfte des Ich. Sie gehen nun, den Cusanischen philosophischen Idealismus entfaltend, der Philosophie voran. Die unmittelbare sinnlich-empirische Anschauung und die sensualistische Naturlehre, die der Gefahr des Rückfalls in die magisch-naturphilosophische Weltansicht nicht entrinnt, legen dagegen, wie Cassirer u. a. durch Betrachtung der philosophischen Systeme von Telesio, Campanella, Cardanus dartut, lediglich »den ersten Grund zur exakten Deskription und zum exakten Experiment«; da ihnen die Mathematik und dadurch jedes klare

Kriterium der Erfahrung fehlt, gehen bei ihnen Erfahrung und Wunder noch wahllos ineinander über. Ihnen stellt nun Cassirer den Bund der Logik der mathematischen Naturwissenschaft und der Kunsttheorie entgegen. Kepler und namentlich Galilei werden hier von Cassirer nicht nur nach ihrer Leistung für die Begründung der mathematischen Naturwissenschaft durch ihren kritischen Platonismus gewürdigt, sondern auch bei ihnen wird das Bewußtsein von der »gemeinsamen Wurzel des künstlerischen und des wissenschaftlichen Geistes« hervorgehoben. Der eigentliche Repräsentant des Bundes zwischen Mathematik und Kunsttheorie aber ist Leonardo, der Kunst, Natur und Genie in dasselbe Verhältnis setzt wie später Goethe, wobei freilich Leonardo gleich Galilei mathematische Vernunftgründe in der Erfahrung sucht. Wie im einzelnen Cassirer, mit besonderer Sympathie für die Leonardo-Goethesche »exakte sinnliche Phantasie«, hier die Gestaltung des in Kants Lehre transzendental begründeten neuen Subjekt-Objekt-Verhältnisses durch Natur- und Kunsttheorie problem- und geistesgeschichtlich aus ihren Komponenten entwickelt, entzieht sich einer zusammengedrängten Wiedergabe. Es muß hierfür wie für die gesamte in die Feinheiten eingehende Darstellung Cassirers auf sein Werk selbst verwiesen werden.

Das beneidenswert freigebig und geschmackvoll ausgestattete Buch enthält als »Anhang« zwei wertvolle Editionen: den seit dem 16. Jahrhundert in Deutschland nicht mehr erschienenen liber de mente aus Cusanus' »Idiota«, herausgegeben nach der in Cues bewahrten Handschrift von Dr. Joachim Ritter, nebst Uebersetzung von cand. phil. Heinrich Cassirer, sowie den reich mit Abbildungen geschmückten liber de sapiente des Carolus Bovillus, nach dem einzigen Druck von 1510, herausgegeben von cand. phil. Raymond Klibansky. Beide werden in Cassirers Abhandlung herangezogen, Bovillus' »de sapiente«, aus dessen scholastischem Gefüge Cassirer die Grundkonzeption der Hegelschen Philosophie, die dialektische Entwicklung der Substanz zum Subjekt, heraushebt, als nachweisliche Auswirkung der Cusanischen Philosophie. Endlich sind umfangreiche Indizes von Gertrud Bing hergestellt: zu Cassirers Abhandlung Register über Eigennamen, zitierte Werke und — besonders willkommen zur raschen Orientierung in dem vielverschlungenen Gewebe seiner Darstellung — ein ausführlicher Index wissenschaftsgeschichtlicher Begriffe; auch die Benutzung der edierten Werke des Cusanus und Bovillus wird durch sorgfältige Begriffsregister erleichtert.

Eberswalde. Heinrich Levy.

Rudolf Otto (ord. Prof. der Theol. in Marburg): West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Leopold Klotz, Gotha 1926. 397 S., geb. 12 M.

Es ist eine Eigenschaft gerade der besonders fruchtbaren wissenschaftlichen Begriffe, daß sie mit der Zeit ganz verschwommen und vieldeutig werden. Dieses Schicksal ist auch dem Begriffe »Mystik« widerfahren. Verband das positivistische 19. Jahrhundert damit den Sinn einer sehr merkwürdigen ekstatischen Gefühlsverwir-

rung, eines unklaren Denkens und einer überspannten Willensrichtung, so hat dieser Begriff heute nicht nur jede abwertende Nebennuance verloren, sondern es ist fast zur Mode geworden, alle tieferen geistigen Leistungen irgendwie auf »mystische Untergründe« zurückzuführen. Dadurch aber ist die Vokabel Mystik so undeutlich und vielsinnig geworden, daß sie selbst einer Klärung bedarf.

Eine solche Wesensdeutung der Mystik versucht Otto in dem vorliegenden Buche zu geben, indem er zwei bekannte Mystiker aus ganz verschiedenen geistigen Regionen nebeneinander stellt, nämlich Eckehart und Śankara. Der Vergleich ist so aufgebaut, daß zunächst das Gemeinsame und dann das Trennende hervorgehoben wird. Der Schluß des Buches bringt einige Ergänzungen, die auf die moderne Geistesgeschichte, besonders auf die Beziehungen Fichtes und Schleiermachers zur Mystik übergreifen.

Was nun zunächst das Gemeinsame zwischen Eckehart und Śankara betrifft, so ist es Otto gelungen, einige Punkte herauszustellen, die für die Beziehungen zwischen religiösem Denken und philosophischer Spekulation überhaupt gelten dürften. Ein noch vollständigeres Bild würde sich ergeben haben, wenn er neben Eckehart und Śankara auch Platon behandelt hätte. Denn für ihn treffen die von Otto zwischen E. und Ś. herausgestellten gemeinsamen Züge in ähnlicher Weise zu. Es sind folgende:

1. Sein ist für die beiden Mystiker nie bloß ein ontologischer, sondern immer zugleich ein Wertbegriff. »Wahres Sein« ist für sie gleichbedeutend mit Gott oder Brahman. Darum ist Seinserkenntnis Heilserkenntnis. Dem Sein steht hierbei als Gegensatz das Werden gegenüber, wobei der Begriff des Werdens gefühlsmäßig verbunden ist mit dem der Vergänglichkeit und der Todesverhaftung alles Wirklichen. Auch für die griechische Philosophie hat dieser Gegensatz bekanntlich grundlegende Bedeutung. Das Ziel der Erkenntnis ist für Platon die Erhebung des Menschen aus der Sphäre der Vergänglichkeit in die des unvergänglichen Seins durch sein intellektuelles Einswerden mit der ewigen Ordnung des Kosmos und dessen Schönheit.

2. Gemeinsam ist für E. und Ś. ferner die Lehre von den »beiden Wegen«, die diesem Ziele entgegenführen, nämlich der »Weg nach innen«, der Selbsterkenntnis und »dem Weg nach außen«, dem Erkennen des Absoluten. Beide Wege stehen in Relation zueinander. Die Vielheit der einzelnen Gemüts- und Willensregungen und die Vielheit der einzelnen Gedanken muß zurückgeführt werden auf die Einheit des »Seelengrundes«, das Vielerlei der sinnenfälligen Wirklichkeit muß als Eines erkannt werden, und zwar glaubt Otto hinsichtlich des zweiten Weges eine Staffelung feststellen zu können. Die mystische Einheitsschau beginnt mit der intellektuellen Aufhebung der Gegensätze des rein Empirisch-Wirklichen (»alles ist jedes«), sie geht dann aber unwillkürlich dazu über, die Einheit selbst als eine Art von transzendenter Gegenständlichkeit direkt zu erschauen. Sie ist bald »nicht mehr bloß die Verbundenheit des Vielen, sondern ein seltsames Korrelat des Vielen«. Als solches liegt sie der empirischen Wirklichkeit

zugrunde, »fundiert« sie, wie man mit Husserl sagen könnte. In diesem Nebeneinander von Selbsterkenntnis und Erkenntnis des Absoluten und dem sich aus ihm ergebenden bekannten Satze: »das Brahman, das bist du« liegt der religiöse Urtyp aller späteren philosophischen Theorien vom Apriori.

3. Die Unterscheidung zwischen wahrem Sein und empirischer Wirklichkeit führt zu einer Abwertung der letzteren. Diese ist die Welt der raumzeitlichen Geschiedenheit und der Individuation, die im »ewigen Nun« und in der »Entselbstung« des Menschen untergehen muß; sie ist »die Eitelkeit der Kreatur«, das »Mè On«, die Welt »der Māyā«. Freilich kann man nicht erklären, warum Gott oder das Brahman sie aus sich hervorgehen ließ. Eigentlich existiert sie auch gar nicht, und doch ist ihre Existenz gerade die Ursache, die den ganzen Gedankengang des Mystikers auslöst. An dieser Stelle liegen natürlich die schwierigsten ethischen und pädagogischen Probleme; hier findet Otto auch die Unterschiede zwischen E. und Ś.

Diese Unterschiede bestehen kurz gesagt darin, daß alle Begriffe, die sie brauchen, doch irgendwie von dem Gehalt der positiven Religiosität gefärbt sind, auf deren Boden ihre Gedanken wuchsen. Ś. verleugnet nicht den Inder. Für ihn ist das ganze Dasein Schuld, wie etwa neuerdings bei Heidegger. Ziel seiner Spekulation ist darum die Befreiung des Menschen von der betrügerischen Scheinwirklichkeit der Māyā, die immer neue Begehrungen in ihm weckt, ohne auch nur eine voll zu erfüllen, und der Eingang in die ewige Ruhe des Nirwana, wo der Mensch seine Heimat hat. Umgekehrt verleugnet Eckehart nicht den Christen. Er strebt nach »Gerechtigkeit vor Gott«, nach einem »reinen Willen«. »Tätigkeit« in der »Liebe«, und zwar Liebe als »agápe«, ist für ihn ein hohes, wenn auch nicht das höchste Ziel. Man könnte hinzufügen, daß für den Griechen immer irgendwie die Idee der Schönheit, der Form, der harmonischen Ordnung in allen ethischen und spekulativen Gedankengängen führend ist. Das sind zentrale Unterschiede in der Gefühlsweise, die im bloßen Begriff als solchem nicht immer leicht zu erkennen sind. Aber sie sind meist entscheidend für ihr Verständnis. Man sollte auf sie z. B. in der Frage nach dem Verhältnis von »Christentum und Idealismus« bei den großen Persönlichkeiten des 18. Jahrhunderts viel mehr achten, als das in der Regel geschieht. Generell sind solche Probleme gar nicht zu lösen. Schließlich entscheidet in Sachen der Religion immer die ganz persönliche Glaubenshaltung eines Menschen, und hierbei ist von ausschlaggebender Bedeutung wieder die Frage, in welcher Weise das Schuldproblem gefaßt wird, ob als bloß moralische oder als religiöse Schuld, ob als Schuld des gesamten Daseins oder als Schuld des Menschen. Die Stellungnahme zu den praktischen Problemen des Lebens ist davon immer abhängig, erst recht der tiefere Sinn der theoretischen Spekulation.

Nach alledem erscheint für Otto die Mystik als eine »Ueberwölbung» der der sogenannten »schlichten« Frömmigkeit der positiven Religionen, deren Wesen in der »Uebersteigerung« solcher Momente besteht, die an sich auch in der »schlichten« Frömmigkeit schon enthalten sind. Diese Erklärung

scheint sehr einleuchtend. Ob aber damit das letzte Wort gesagt ist? Zunächst muß man zum mindesten die Möglichkeit offen lassen, daß das Wunder einer so weitgehenden Uebereinstimmung zwischen Ost und West sich bei fortschreitender Erkenntnis der Zusammenhänge zwischen der indischen, der vorderasiatischen, der hellenischen und der abendländischen Kultur als ein realer Geisteszusammenhang enthüllt. Dann müßten wir in der Mystik selbst eine Art von positiver Religion sehen, die sich allerdings sehr differenziert hätte. Die Frage ist zur Zeit noch in keiner Weise spruchreif.

Ferner kann man auch aus ganz prinzipiellen Gründen Bedenken gegen eine theoretische Begriffsbestimmung der »Mystik« haben. Das Problem der Mystik ist viel zu eng mit der aktuellen Weltanschauungsbewegung verbunden, die wir gerade durchmachen, als daß wir es durch theoretische Ueberlegungen und Vergleiche restlos lösen könnten. Denn die definitorische Unsicherheit in der Bestimmung des Begriffs ist ja nur ein Ausdruck einer tieferliegenden weltanschaulich-praktischen Unsicherheit in unserer Stellung zur Sache. Auch das indische Denken hat aufgehört, für uns lediglich eine Angelegenheit der rein theoretischen Beschäftigung zu sein. Wir sind in die ringende Auseinandersetzung mit den geistigen Mächten des fernen Ostens eingetreten und werden erst aus dem praktischen Ergebnis dieser aktuellen Berührung mit ihnen eine Klärung unserer Terminologie erwarten dürfen. In diesem Sinne will auch das Buch von Otto verstanden werden.

Delekat.

Dr. jur. B. M. Telders, Staat en Volkenrecht, Proeve van rechtvaardiging van Hegels Volkenrechtsleer. (Staat und Völkerrecht, Versuch einer Rechtfertigung von Hegels Völkerrechtslehre.) Leiden 1927. 161 Seiten.

Obschon bei uns in Holland durch Bollands Werk die Philosophie bereits mehr als ein Vierteljahrhundert im Hegelschen Sinne gepflegt wird [1]), ist auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie so gut wie nichts geleistet worden. Neben Bollands eigenen rechtsphilosophischen Aufsätzen ist bloß die Dissertation von Dr. jur K. F. Creutzberg: »Misdryf en overtreding« [2]) (1904) zu erwähnen, welche in Hegelischem Sinne geschrieben ist. Während Hegel selber auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft so viel Wichtiges geleistet hat und noch so viel wichtige rechtsphilosophische Einzelarbeit zu tun bleibt, scheint es wunderlich, daß eben auf diesem Gebiete bei uns so wenig verrichtet wurde; jedoch, das Interesse der holländischen Rechtsgelehrten für Rechtsphilosophie ist äußerst gering und das Wenige, das darin geleistet wird, darf den Namen Philosophie kaum beanspruchen.

Jedenfalls ist es ein erfreuliches Ereignis, daß Dr. Telders obenerwähnte vortreffliche Abhandlung rechtsphilosophischer Art geschrieben hat, worin der Verfasser darlegt, daß Hegels Begriff vom Völkerrecht der wahre ist, wenn auch nach des Ver-

1) Vgl. meinen Aufsatz »Der Niederländische Hegelianismus« in Logos XIV (1925), S. 240—257.

2) D. h. Verbrechen (kriminelles Unrecht) und Uebertretung (Polizeidelikt).

fassers Ansicht die Weise, wie Hegel diesen Begriff entwickelt hat, Berichtigung und Ergänzung erfordert.

Die Art und Weise, wie Telders sich dem Hegelschen Wortlaut gegenüber verhält, ist die wahre: der Verfasser bekundet damit nämlich die Einsicht, daß es verhältnismäßig gleichgültig ist, ob man mit Hegels »Aussprüchen« »einverstanden« ist, daß vielmehr das Wahre an Hegels Philosophie, das Wahre der Behandlung jener Philosophie wie der Philosophie überhaupt lediglich ist : die Selbstuntersuchung des sich wahr machenden Denkens, d. h. des Denkganges oder der Methode. So ist denn auch des Verfassers »Rechtfertigung« von Hegels Lehre vom Völkerrechte ein sorgfältiges, vom Begriff der Methode durchdrungenes Nachdenken dessen, was uns Hegel darüber vorgedacht hat.

Der Abschnitt seines Buches, worin er die Theorien über das Völkerrecht der vor- und nachhegelschen Schriftsteller bespricht, sowie seine Behandlung des Art. 38 des Statuts des ständigen Hofes Internationaler Justiz will ich jetzt übergehen und mich auf dasjenige beschränken, was er selbst das Charakteristische seiner Abhandlung nennt, nämlich den zur Rechtfertigung von Hegels Völkerrechtslehre geschriebenen Teil. Nach einer vortrefflichen Auseinandersetzung von Hegels Rechts- und Staatsbegriff (besonders deshalb vortrefflich, weil Telders Hegels Rechtslehre nicht als ein System von Ansichten oder toten Resultaten wiedergibt, sondern als einen in eigener Methode lebenden und sich wahr machenden Prozeß reproduziert), untersucht der Verfasser, was das Wahre an oder von Hegels »scheinbarer Verneinung des überstaatlichen Rechts« ist.

Hegel formuliert das Völkerrecht als »das allgemeine an und für sich zwischen den Staaten gelten sollendes Recht«. Nach Hegel wird es, was dieses »überstaatliche« Recht betrifft, immer bei diesem »Sollen« bleiben müssen und kann das Recht zwischen Staaten nie »wirklich« werden. Hegel sagt: »Nun soll ein Staatsverhältnis zwar an sich rechtlich sein, aber in der Wirklichkeit soll das Ansichseiende auch Gewalt haben; da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an-sich Recht ist, und diese Entscheidung verwirklicht, so muß es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben«. Telders konstatiert hier eine »ernstliche Lücke« in Hegels Ausführung; statt der Prämisse: »da nun keine Gewalt vorhanden ist«, hatte Hegel setzen und aus dem Begriff entwickeln sollen, daß es eine solche Gewalt nicht geben könne. Der Verfasser sagt, daß wir eine Ausfüllung dieser Lücke bei Hegel vergeblich suchen und versucht nun diese selber zu geben. »Ist, so fragt er, solch eine Gewalt, wodurch dem Völkerrecht »Faktizität« (Kelsen) verliehen würde, wodurch es »wirkliches«, d. i. »positives« Recht werden könnte, nicht zu finden? Diese Gewalt würde da sein, falls die ganze Welt zu Einem Staate gebildet werden könnte. Ist solch ein Weltstaat denkbar?«

Telders antwortet: Nein, denn ein Staat, und also auch der Weltstaat, ist eine Einheit, und »die wahre Einheit ist durchaus negativ, hat den Unterschied von anderen in sich aufgenommen«. »Der Weltstaat aber kennt jenen Gegensatz zu anderen

nicht, und seine Einheit ist somit nicht doppelt-, oder absolut-negativ (affirmativ), sondern einfach-positiv. Der Weltstaat ist rein-positive Einheit, eine Einigung oder Vereinigung, ohne daß ihm die Negativität oder die Ausschließung anderer innewohnt. Der Weltstaat beruht auf dem gemeinschaftlichen Interesse, nicht wie dieses gegenüber anderem Interesse bestimmt ist, sondern wie dies von seinen Gliedern als entsprechend anerkannt wird. Dieses gemeinschaftliche Interesse, das auch das Interesse jedes Einzelnen ist, ist der Mörtel, der den Weltstaat zusammenhält. Diese Einsicht, dieser gemeine Wille zur Rechtserhaltung, der bei den gegenwärtigen Staaten nur Moment ist und also nicht ihre wahre Einheit ausmacht, ist beim Weltstaat die einzige zentripetale Kraft.«

»Einerseits sahen wir also, daß die Entwickelung vom Staatenbund zum Bundesstaate eine Entwickelung des gemeinschaftlichen, irgendwie bestimmten Interesses zu höherer Einheit bedeutete, andererseits muß der Weltstaat als einziger Staat das zur höheren Einheit unentbehrliche Moment: die Negation, notwendig entbehren und beruht ausschließlich auf der Einsicht seiner Glieder, daß die Erhaltung des internationalen Rechtes ihrer aller Interesse ist. Daß ein Weltstaat, der sich nicht länger auf diese Einsicht stützen würde, »unmöglich« ist, weil er ja mit den hier besprochenen logischen Bestimmungen von Ein und Einig in Konflikt gerät, daß mit andern Worten der »immanente« Beweis jener Unmöglichkeit geliefert ist, geht aus dem oben Gesagten von selbst hervor.«

Telders hat hier klar auseinandergesetzt, warum der Weltstaat kein . . . Staat sein kann, und warum also ebenfalls das Völkerrecht kein Recht sein kann, weil das Recht als Staat zu seiner Wirklichkeit kommt.

Gegen seine Auseinandersetzung hätte ich aber ein Bedenken, nämlich, daß Telders hier eine »Lücke« auszufüllen glaubt, die sich bei Hegel gar nicht findet! Sagt Hegel doch im § 331 seiner Rechtsphilosophie, welche von Telders in diesem Zusammenhang nicht zitiert wird: »So wenig der Einzelne eine wirkliche Person ist, ohne Relation zu anderen Personen (§ 71 u. sonst), so wenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältnis zu anderen Staaten.« Und im § 71, auf den Hegel hier verweist, lesen wir, was dem Begriffe nach das Wesentliche von Hegels wie von Telders' Ausführung ist: »Dasein ist als bestimmtes Sein wesentlich Sein für Anderes.« Hegel verweist uns demnach auf seine Logik, welche uns lehrt, daß ein wirklicher Weltstaat sich nicht bilden kann, wenn wir die Kategorie des Daseins durchdenken. (Telders entwickelte die Unmöglichkeit des Weltstaates an der Kategorie des »Einseins«, Hegel an der des »Daseins«, Telders hat also eine reichere Kategorie genommen, die aus der Kategorie des Daseins entwickelt ist. Wesentlich für den Begriff ist übrigens der Unterschied nicht.)

Wie ist nun aber das Völkerrecht zu begreifen?

Telders sagt: es ist Recht an sich, das aber nie wirklich werden kann; es ist Recht und zugleich noch nicht Recht, d. h. als Einheit von Sein und Nichtsein ist das Völkerrecht,

um Frickers Schlagwort zu gebrauchen, »werdendes Recht«. Telders meint, daß das Völkerrecht nicht gänzlich abstrakt bleibe, daß es auf unvollkommene Weise positives Recht heißen dürfe, daß es einen Beginn von Wirklichkeit habe, nie aber ganz wirklich werde. Da das Recht in seiner vollkommenen Verwirklichung als der Prozeß des Sollens, das zum Sein prozessiert, der Staat ist, und der Weltstaat nicht zu verwirklichen ist, wird das Völkerrecht also nimmer vollkommen wirkliches Recht.

Ich möchte hierzu bemerken, daß »werdendes Recht«, das kein vollkommen wirkliches Recht wird, mit Unrecht werdendes Recht genannt wird. Ich möchte es anders sagen: Das Recht ist Prozeß, d. h. Entwickelung, und zwar vom Unentwickelten (was Recht ist und bleiben wird) zum Entwickelten (was sich als Recht erweist und Staat heißt). Recht und Staat verhalten sich wie das Prinzip und dessen Verwirklichung. Der Staat ist das wirkliche Recht, das absolute Recht. Das Absolutsein von irgend etwas ist das Moment, worin dieses Etwas (in casu das Recht) zu seinem Anderen übergeht. »Sein« Anderes: das wirkliche Recht wird darin zu etwas aufgehoben, was kein Recht mehr ist und dennoch das Recht bleibend enthält. Dieses Recht ist hier das Völkerrecht, und das Recht, das es bleibend enthält, um darüber hinauszugehen, ist, was in diesem Moment als Recht an sich geltend bleibt, um etwas anderes geworden zu sein. Es »wird« also nicht von neuem Recht (Staat), sondern »vergeht« zu Völkerrecht. So ist Völkerrecht kein werdendes Recht, sondern »vergangenes« Recht; es ist der Grenzbegriff des Rechtes, worin das Recht vom positiven Recht vergeht zum Rechte des Weltgeistes, welches kein positives Recht mehr ist, sondern als höchstes »Recht« oder als »Weltgeschichte« die List der Vernunft, das sich selber Rächen und Versöhnen des Geistes der Weltgeschichte ist. Man vergleiche Hegels Rechtsphilosophie § 340 ff. Hegel leugnet das Völkerrecht nicht »scheinbar«, sondern er beweist, daß es im Begriffe liegt, es (nicht als »gegebenes«, sondern) als wirkliches (= »wahres«) Recht zu leugnen. Als »gegeben« ist das Völkerrecht oder der Weltstaat der »Staat«, das ist der Zustand (»Status«), worin sich die bestimmten Staaten fortdauernd befinden und verkehren, d. h. der Konflikt der Staaten. Der wirkliche oder wahre Weltstaat ist die »Welt« der Staaten, welche Welt im sich erinnernden Geist und als solches »erscheint« als die Welt geschichte.

Eben meine bewundernde Anerkennung der Weise, wie Telders den Begriff des Völkerrechtes durchdacht hat, veranlaßte mich, die Bedenken, welche ich oben vorgebracht habe, nicht zurückzuhalten. Durch sein tiefes und scharfsinniges Eingehen auf Hegels Gedankengang ist Telders Abhandlung vorbildlich geworden.

S. A. van Lunteren.